

TÖRTÉNELEM ÉS FONÁK TUDAT. III.*

ROZSNYAI ERVIN

A citoyen-magatartás szabályainak burzsoá jellege a típusok történelmi fejlődésében válik a legkézzelfoghatóbbá.

Amíg az „általános ügy” elsődleges és többé-kevésbé reális vagy annak tetsző feladat, addig a citoyen-törvény egybehangzónak mutatkozik a valóság szerkezetével. Ezért az empirista citoyen-elméletek is a lét objektivitásának, sőt anyagiságának gondolatát sugallják, még hozzá éppen utilitárius természetük miatt, amely logikailag a szubjektivizmus és a relativizmus szövetségese ugyan, de a polgári átalakulás időszakában mint a magánhaszon politikai felszabadításának hajtóereje a lehető legreálisabb tartalmat kölcsönözheti az „általános ügynek”. Más a helyzet, amikor nem az antifeudális politikai célok határozzák meg többé a világnézetet, hanem a konkurencia gazdasági törvényei. A szabadjára engedett burzsoá viszonyok szétrombolják a „különös önérték” pillanatainak átmeneti és ingatag cselekvési egységét, a „testvériség” illúzióját, és az utilitárius tapasztalat most már ezt az elemeire bomló világot tükrözi, ahol a tudatosság a magántevékenységre korlátozódik, jobban mondva, csupán a kezdeményezésre, minthogy a cselekvés társadalmi hatása és eredménye önállósul a személyes elhatározástól. A magánérdek liberális zsarnokuralma elrendeli a citoyen kényszernyugdíjazását, és az „általános ügyet” gyakorlatilag az ebek harmincadjára bizza, elméletileg pedig részint az egyedi mozgások ösztönös gazdasági összehangolódására, részint szemforgató erkölcsi szabályokra, amelyek szolgálékütségükben az elméleti megalapozottságra sem formálnak jogot, s a legarcátlanabb pragmatizmussal ahhoz igazodnak, ami a mintául választott burzsoá rétegnek, Bentham esetében például az angol nyárspolgárságnak hasznos.

A citoyen-elméletek utilitárius típusa a mechanikai világképbe illeszkedik; az antiutilitárius típus kezdettől fogva mechanika-ellenes. Ha ugyanis a külvilágot a vak szükségszerűség kezére játsszák az önző magánérdekek, akkor az „általános ügy” *ellenpolgári* képviselője az egyén érdekmentes belső autonómiájára hárul, amely minden tárgyi meghatározottság nélkül szabja meg, hogy a cselekvésnek milyennek *kell* lennie, és az abszolút szabadság „autentikus” erkölcsi belvilágaként fordul szembe a természeti törvények szerint működő társadalmi valósággal. A belső autonómia gondolata a társadalmi összefüggéseiből kioldott magántulajdonosok áhított függetlenségét eszményíti, de Rousseau még bizonyos fokig ellensúlyozni tudja elvontságát és szubjektivizmusát azzal, hogy megvalósíthatónak vélt, konkrét tartalmat ad az „általános

* A tanulmány I–II. része megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/2–3., illetve 1974/4–5. számában. — Szerk.

ügynek”, és a közösségi magatartást előíró erkölcsi parancsot a *társadalmi gyakorlat* törvényeként kezeli, amely *történelmileg* alakul ki, s a vagyoni egyenlőség leendő demokratikus rendjében az egyént saját hozzájárulásával a *közakaratnak* rendeli alá. A kategórikus imperatívusból már hiányoznak ezek a politikai és dialektikus megfontolások. Kant gyakorlatilag elfogadja az utilitárius és mechanikus valóságot, de elméletileg elvonatkoztat tőle, és dualizmusával felfokozza a citoyen-törvény burzsoá tendenciáit. Az „általános ügy” törvénye az azonosság üres és történelmietlen a priori formájává lesz, az *egyéni* akarat *önmeghatározásává*, amely a közakarat tiszteletbentartása helyett csupán arra ad parancsot, hogy ne sértsem meg mások magánérdekét. Az eszményi társadalom átváltozik ezzel a független és egyenlő kistulajdonosok *közösségből* olyan *magánemberek* szervezetlen együttesévé, akiknek közösségi érdeke az elvont általánosság formájában elgondolt *magánérdek*. Sajátos ellentmondás keletkezik: a polgári átalakulás történelmi szükségességét és forradalmi pátozát visszhangzó citoyen-törvény nagy társadalmi célok hiányában nem alkalmazható másra, mint a „mindennapiság”, a „partikularitás” nyomórútságos ügyleteire. „A csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem” — Kant hangját átforrósítja a szenvedély, amikor a kategórikus imperatívusról szól, végül pedig, példákkal illusztrálva a törvény gyakorlati használatát, arra int bennünket, hogy ne lopjunk letétet, és ne kérjünk pénzt kölcsön, ha nem tudjuk megadni. Néhány évtized múlva, Napóleon bukása után, hasonló ellentmondást elevenít meg Stendhal korai regénye, az „Armance”, Octave romantikus figuráján keresztül. „Octave egyik képtelen szokása, hogy állandóan ‚kötelességről’ beszél: ‚kötelessége’, hogy ne legyen szerelmes, vagy meglátogasson valakit és figyelmet tanúsítson egy asszony iránt, rárója mindenféle jelentéktelen apróságra a kötelességteljesítés pátozát. . . Egyre nyilvánvalóbbá válik ennek a túlfeszítettségnek a lényege: abban a korszakban, amikor a jellem ‚mintegy kikopott a használatból’, Octave megőrzi lelkében a heroikus, forradalmi, napóleoni korszakot, az egész embert igénybevevő nagy feladataival. Ilyen nagy feladat nem akad többé, csak üzlet, intrika, szórakozás és jobb híján egyéni szenvedélyek. A ‚kötelesség’, amelybe Octave kapaszkodik, már csak elmúlt korok kísértete, hiányzik belőle az igazi tartalom, alamizsnákból táplálkozik, önmagukban jelentéktelen szándékokból és áldozatokból.”¹

A kötelesség hősi pátoza és gyakorlati jelentéktelensége közötti ellentmondás, bármennyire groteszk is, a kategórikus imperatívusz esetében még történelmileg indokolt. A kor fő feladata a polgári átalakulás, és a citoyen-törvény, amely az egyenlőség eszméjét szegezi szembe a hűbéri kiváltságokkal, minden embert egyformán az „általános ügy” elsőbbségének elismerésére kötelez; más kérdés, hogy kötelmei ellentétesek a burzsoázia tulajdonviszonyaival, és megvalósulásukat csupán egészen rövid időre szavatolhatja a harmadik rend ideiglenes, gyorsan felbomló harci egysége. Ebben a villanásnyi időben, és csak ebben, amikor az „általános ügy” nem illúzió, a „kötelesség” elvont erkölcsi burka mögül igazi lángok csapnak ki, mert a közösségi élménynek igazi tartalmat ad a forradalmi cselekvés. Rousseau, Robespierre, Saint-Just, Marat — a filozófiai eszmék az absztrakció hamis fényében csillognak, de a tettek történelmiekek, a jellemek valódiak, és férfiak a férfiak. Ahol azonban az átalakulás egyidejűleg szükséges és lehetetlen, ott a pátoz tárgy nélkülűvé lesz, helyesebben, méltatlan tárgyra pazarlódik és nevetségessé válik. A kategórikus imperatívusz antifieu-

¹ Ernst Fischer: „A romantika lényege”, Gondolat 1964, 197.

dális erkölcsi törvénye *egyenlőséget* parancsol: kölcsönös alkalmazkodást, azt hogy mindenki öncélként kezelje a másikat, senki ne sértse a többiek „méltóságát”. Csakhogy az „érdektelen” parancs nem egyéb, mint az utilitárius burzsoá érdekek fonákja, s a benne kifejeződő társadalmi eszmény a minden méltóságot nélkülöző polgári világ, amelynek poshadtságát Kant hazájában nem verik fel forradalmi viharok. Az erkölcsi törvény megalkuszik az adott viszonyokkal, s ezután már csak arra vonatkozhat, ami éppen van, csak a fennálló társadalmi közeget választhatja megformálандó anyagául és tárgyául, ennek megszokott, mindennapos tevékenységéhez szabva előírásait. Az egyenlőség-eszme megőrzi pátosát, mert egy nagy társadalmi feladatnak ad hangot, másrészt viszont, a kölcsönös alkalmazkodás szabályaként, a kölcsönös nivellálódás, a polgári élet kicsinyességeihez való alkalmazkodás szabályává lesz. A cselekedeteknek az „emberiség” szempontjából történő megítélése, a „nembeli” élet, bár a „noumenon” szabadságaként elszakadt már a szükségszerűség empirikus világától, még nem a „mindennapiságon” felülemelkedő „rendkívüli” egyéniség jegye, hanem — az egyenlőség törvénye lévén — *minden ember egyforma* képessége, és elvontsága ellenére is a „partikularitásba” ágyazódik. Későbbi fejleményeihez képest ebben rejlik viszonylagos demokratizmusa, és egyúttal abszolút groteszksége is.

Stendhal regényalakja már valóban csak elmúlt korok kísértete. Mondhatnánk, kései visszfénye a kategorikus imperatívusznak egy olyan korban, amikor a kapitalizmus felülkerekedik, és az elveszett illúziók mögül feltartóztathatatlan tömegben rajzanak elő a féreg, a szép új világ nyálkás banalitásai. A régi típusú citoyennek vége; az új már csak hitvány karikatúra, a rovar-társadalom „általános ügyének” adminisztrátora. A polgári egyenlőségnek nincs többé antifeudális éle, nincsenek hősi felhangjai: hozzá igazodni annyi, mint senkivé lenni a senkik között. Az elvont munkák egyenlősége ez, amelyben a tárgyi tevékenység csereértéket termel, és berántja szubjektumát a munkamegosztás varázs-panoptikumába, ahol minden élő megbabonázva holttá merevedik. Ennek a korszaknak a tükre nem Kant, hanem Kierkegaard, aki az egyenlőségnek negatív előjelet ad, és *visszájára fordítja a kategorikus imperatívuszt*: cselekedj úgy, hogy akarod elve *ne* lehessen egyetemes törvényhozás elvévé. Cselekedj *rendkívülien*.² Ezzel elérkeztünk ahhoz a *különös* ellentmondáshoz, amely a kapitalizmus *általános* ellentmondásának, a burzsoázia és a proletariátus osztályharcának kereteiben eldönti a polgári filozófia további sorsát.

Az egyik oldalon a munkamegosztás fétisszerű viszonyrendszerébe lépő tárgyi tevékenység — mindegy, miféle, a társadalmi aktivitás is szatócscsín-vonalon mozog, semmivel sem jobb, többnyire még csak nem is szemérmesebb a magánérdek pucérságával szajha módra hivalkodó üzletnél. A másik oldalon az eldologiasult viszonyrendszer terméke és feltétele, a zárt én, amelyet a csereérték felszabadít a személyi függőség alól, és megajándékoz a feltétlen szabadság káprázatával, miközben a munkamegosztás egyrészt mind szűkebbre méri az egyénileg kifejezhető képességek körét, másrészt az ipari termeléssel korlátlan távlatokat nyit a társadalmi képességek előtt, és felébreszti az egyénben az egyetemesség szükségletét. A két, önmagában is ellentmondásos oldal ugyanannak a rendszernek színe és visszája, egymást megalapozó antinomikus eleme. Az antinómiát a polgár nem kerülheti meg, nem háríthatja el, és nem láthatja másképp, mint a maga szemével, saját polgári álláspontjáról keresve a meg-

² Kant és Kierkegaard összehasonlítását lásd a „Filozófiai arcképek”-ben, 402–420.

találhatatlan megoldást. Így jön létre a *tárgyi tevékenység és az „önmegvalósítás” ellentéte*, jobban mondva, így tükröződik az antinomikus állapot a *polgári tudatban*, kijelölve a kor társadalmi fő ellentmondásán belül a burzsoá filozófia lehetséges irányzatait és tartalmait.

A kapitalizmus ellen a kapitalizmus talajáról való tiltakozás, amely részint a kispolgári osztályhelyezettel, részint a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hellyel, az alkotás-jellegű munka és a gazdasági, politikai vagy ideológiai alakban jelentkező üzleti érdek konfliktusával függ össze, felvirágoztatja az *ellenpolgár* Rousseau óta ismert figuráját, kibontja az „*autentikus*” lét és a „*mindennapiság*” régóta csírázó ellentétét. A polgár kétféleképpen tiltakozhat. Ha szélsőségesen individualista, akkor beéri azzal, hogy belerúg a társadalmi konvenciókba — ezt szolgálja a kierkegaard-i „*botrány*”; vagy gondolatilag kikapcsolja a tárgyiaságot — ezt fogja szolgálni a heideggeri „*halálhoz-mért-lét*”. De tiltakozhat a citoyen sajátos feltámasztásával is. Az európai értelmiség általában megriadt a jakobinus diktatúrától, még ha rokonszenvezett is a forradalommal; nehéz felemelkedni a töretlen következetességnek arra a szintjére, ahol feltárul és a cselekvés lelkévé válik Saint-Just sallangtalan igazsága: „*akik a forradalomban félúton megállnak, önmaguk sírját ássák*”. Am a legjobbakban nem ültek el a forradalmi és a napóleoni idők utóhangjai, s a Szent Szövetség félelmes csendjében, majd később, amikor az elterpeszkedő tőke zsírosra zabálta magát, a jelen elviselhetetlensége ébren tartja a múltat, a nagy tettek emlékeit. Nem annyira a politikai tartalom volt már a fontos, mint inkább maga a nagyság; Balzac még a köztársasági meggyőződést is elnézte Ferrante Pallának, amiért épségben őrizte meg jellemében a hősi időket. Szabadulni a majomketrecnyi horizontokból, ahol a szellem eltetvesedik, ki a tágas ég alá, akár céltalanul is valahová, ez volt a cél — és a felcsapó európai szabadságmozgalmak, a nemzeti függetlenségi harcok, az újabb párizsi forradalom, a fiatal munkásmozgalom véres erőfeszítései felszították a régi citoyen-lelkessedést. De a kapitalizmus gyökeret vert, az erők egyenlőtlenek voltak, az új citoyen magára maradt. Így lett *romantikussá*, ezért különbözik klasszikus elődjétől. Az előd antifeudális volt, az utód a kapitalizmust üti a maga módján, anélkül hogy eszmevilágában, gondolkodásában, pszichológiájában túllépne rajta. Csak ellen-burzsoá, semmi több, és az egyéni ellenállás reménytelensége a végletekig felfokozza individualizmusát. Nem „*botrányt*” akar mindenáron — bár az sem idegen tőle —, hanem olyan rendkívüli tettekre vágyik, amelyekkel az emberiség megváltója vagy egyszerűen a nép, a nemzet, a haza eszköze és szócsöve lehet. Am az eszköz ezúttal öncél is, és saját szolgálatába kényszeríti azt, aminek a szolgálatába szegődött. Az „*általános ügy*” Rousseau szemében antifeudális *politikai* ügy volt, Kant számára antifeudális *erkölcsi* ügy, a romantikus citoyen számára a *személyiség reintegrációjának eszköze*, „*totalitása*” *helyreállításának lehetősége az én felparcellázódásával szemben*. A klasszikus citoyen az *egyenlőség* embere volt, a romantikus az *egyenlőtleniségé*: „*nembeli*” élete arra való, hogy *elkülönüljön* a tömegtől. A tömeg csak annak mértéke, hogy mennyivel különb ő maga. Minden, amit másokért tesz, az „*önaffirmációra*” és a *személyes katarzisz felidézésére irányul*. Erőre kapnak benne a burzsoá tendenciák, és a citoyen, akinek történelmi életpályája nem szükkölködik a tiszteletet érdemlő tettekben, a saját jövője felőli elodázhatatlan döntéskor maga felel érte, hogy száron fog-e elrothadni az én-központú antropológiai mítoszok bűzében, vagy rátalál a felszabadulás útjára, amely a munkásmozgalom gyakorlatához és a kommunizmus tudományos elméletéhez vezet. Döntenie kell:

mert a történelemnek vannak zsákutcái, kacskaringói, fortélyos kegyetlenséggel eltorlaszolt terepszakaszai, de nincsenek középutjai, és senkinek sem enged kibúvót a választás alól.

A klasszikus francia citoyen eszmékkel és ágyúkkal zúzta-törte a feudális rendet, amíg bele nem taposta a porba. A romantikus citoyent a megalkuvás veszélye fenyegeti, amely mindig fellép, ha a rendelkezésre álló eszközök elenyészően csekélyek a feladathoz képest. Az aránytalanságot a romantikus az én mértéktelen felduzzasztásával próbálja kiegyenlíteni, s ezzel, kiélezve a tárgyi valóság és a cselekvő szubjektum dualizmusát, úgyszólván előre kiállítja önmaga részére az elkerülhetetlen kudarc pillanatában felmutatandó erkölcsi bizonyítványt. A nagyromantika legjobbjaiban mégis annyira elevenen izzott a *változtatás* szenvedélye, hogy volt bátorságuk elkergetni az opportunizmus fantomját, amely váltig ott ólálkodik a magányos lázadó körül, kajánul a fülébe duruzsolva vállalkozásának hiábavalóságát. Ezek a nagy tehetségű emberek nem ismerték ugyan a harc reális erőit és módozatait, a nyomorultakhoz az együttérzés fűzte őket, nem a sorsközösség, de könnyörtelenül leráncigálták a leplet a társadalom ellentmondásairól, lánggra lobbantották a felháborodást a kapitalizmus aljasságai ellen, ébresztőt fújtak és riadót doboltak. Nem félték zilált és tépett énjükbe zárni a külvilág iszonyatát, pokolra menni, hogy dudásokká legyenek; nem libegtek kecses szárnybillegetéssel a valóság fölött. Szinte emberfeletti kísérletet tettek osztálykorlátaik áttörésére. Ez magyarázza, hogy nem ők jelölték ki a burzsoá ideológia fő útját. A romantikának le kellett csilapodnia. A magányos lázadó alapjában véve nem ellenszenves a tőkének, gondolhat és fecseghet, amit akar, képzelheti magát függetlennek, abszolútumnak vagy akár az emberiség főtanácsosának; de *szemlélődő* legyen, és eszébe ne jusson kezét emelni a rend lényeges alkotóelemeire. Ez a lázadó már annyira nem lázadó, hogy családfája Kantig vezethető vissza, aki az újabb korban elsőnek húzta meg a határvonalat a tárgyi világ és az „önmegvalósító” belső élet között.

Kant kategorikus imperatívuszát nem az különbözteti meg a „Nyilatkozat” szabadság-definíciójától, hogy az egyik elvont, a másik nem az. Ilyen különbség nincs. Kant eredetisége abban áll, hogy *kimondja* és *jóváhagyja* az elvontságot, amikor az erkölcsi törvényt a „noumenonba” emeli át, és a személyes tudat gondjaira bízta. Nemcsak kiindul az egyénből, hanem bele is ragad; a „nembeliséget” köntörfalazás nélkül *az én önmeghatározásának* ábrázolja, s a társadalmi szabadságot felcseréli a belső magán-szabadsággal. Karl Moor, a Sturm und Drang-hős, végeredményben szintén csak a maga szabadságáért harcol,³ de harcol legalább; Kant óvakodik ettől, és néha egészen mulatságos ürügyekkel. Mint felvilágosult polgár, Rousseau nyomán felismeri, hogy a történelem az embernek a természetből való kiválásával kezdődik, sőt, azt sem tagadja, hogy a civilizáció több szempontból hanyatlás a természeti állapothoz képest; a továbbiakban azonban az éles Rousseau-i társadalombírálat helyett Smith liberális család-elméletét fogadja el, amely a német viszonyok közepette a leglaposabb apologetikává fajul. A történelemben — úgymond — a természet rejtett terve valósul meg az emberi képességek kifejlődése érdekében, s a társadalmi antagonizmusok ennek a tervnek az eszközei. Mondjunk tehát köszönetet a természetnek a gógért, a hiúságért, a zsugoriságért, az uralom-vágyért: sok baj okozói ugyan, de nélkülük nem bontakozhatnának ki

³ Vö. Halász Előd: „A német irodalom története”, I, Gondolat 1971, 444.

emberi erőink, amelyek egy bölcs teremtő fáradozásaira és nem holmi gonosz szellem ármánykodására vallanak.⁴

Másutt Kant lelkes szavakkal dicséri a felvilágosodást. Ez a szellemi áramlat „az ember kilépése a kiskorúságból, amelyért ő maga felelős; a kiskorúság pedig annyit jelent, hogy képtelenek vagyunk saját eszünket használni, ha másvalaki nem irányít bennünket. . . *Sapere aude*: merj a magad értelmére támaszkodni; ez a felvilágosodás jelszava.” Kant nekitüzesedik. „Mindenfelől ezt hallom: ne okoskodjatok! A tiszt azt mondja: ne okoskodjatok, hanem hajtsátok végre a gyakorlatot! A pénzügyi tanácsos: ne okoskodjatok, hanem fizessetek! A pap: ne okoskodjatok, hanem higgyetek!” Akkor hát mi a teendő? Nos? Hát kérem, a teendő. . . Az a teendő, hogy hajtsátok végre a gyakorlatot, fizessetek, higgyetek — de gondolkodjatok. A látszólagos ellentmondás könnyen feloldható, ha megkülönböztetjük az ész kettős használatát. „Az ész *nyilvános* használatának mindenkor szabadnak kell lennie, mert egyedül ez képes megvalósítani a felvilágosodást az emberek között; az ész *magán*használatát viszont gyakran erősen korlátozni kell, anélkül azonban, hogy ezzel különösebben akadályoznánk a felvilágosodás előrehaladását.” Nem volna helyes például megtagadni a tiszt parancsát, ám a művelt ember szóvéteheti észrevételeit a nyilvánosság előtt a katonai szabályzatok hibáiról; nem volna helyes megtagadni az adófizetést, de a közgazdász megbíráhatja az adórendszer igazságtalanságait; nem volna helyes megtagadni a hittételeket, de a tudós kifejtheti véleményét az egyházi szimbólumok esetleges fogyatékoságairól. Végül is előbújik Kantból a porosz. „Olyan ügyekhez, amelyek a közösség érdekében folynak, bizonyos mechanizmus szükséges, és emiatt a közösség bizonyos tagjainak teljesen passzív magatartást kell tanúsítaniuk, hogy a kormány mesterséges egyetértés útján közcélok felé irányíthassa őket, vagy legalábbis visszatarthassa e célok megzavarásától. E téren nincs megengedve az okoskodás; itt engedelmeskedni kell.”⁵

Kant nemcsak elméleti munkáiban alkudott meg. Életeleme volt az oppor-tunizmus. 1788-ban a trónra lépő új király, II. Frigyes Vilmos, menesztette az addigi kultuszminisztert, Zedlitzet, aki jóindulattal viseltetett Kant iránt, és Wöllnert nevezte ki helyette. Wöllner elrendelte az egyetemi tantestület vallási természetű írásainak cenzúrázását. 1792-ben a cenzúra láttamozásával meg-jelent Kantnak egy ilyen tárgyú cikke, amelyet három továbbinak kellett volna követnie. A második ellen a cenzor vétót emelt. Kant ekkor a königsbergi egyetem teológiai karához fordult jóváhagyásért, s miután megkapta az egy-hangú *imprimatur*-t, kiadta könyv alakban mind a négy cikket. Wöllner levél-ben összeszidta és megtorlással fenyegette. Kant bűnbánó levelet írt a királynak: mint őfelsége hűséges alattvalója, soha többé nem foglalkozik egyházi témával. A király 1797-ben elhalálozott, utóda elbocsátotta Wöllnert. Kant, úgy ítélve meg a dolgot, hogy ígérete, amelyet személyesen az elhunyt királynak tett, nem kötelezi többé, utolsó művében ismét vallási témához nyúlt, és leszögezte az ész jogait a hittel szemben.⁶

„Álminkban él csak a szabadság” — mondja Schiller, és ez sok mindent megmagyaráz. De magát a léghört talán Turgenyev érzékelteti a legjobban

⁴ I Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; „I. Kant's Sämtliche Werke”, IV, Leopold Voss, Lipcse 1867, 147—148.

⁵ I. Kant: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”; Uo. 162—164.

⁶ Vö. Guido de Ruggiero: „Storia della filosofia. Parte quarta. La filosofia moderna”, III, Gius. Laterza e Figli, Bari 1941, 188—189.

„Tavaszi vizek” című regényében. Gemma egy nyári vendéglőben ebédel vőlegényével, Klüber úrral. A szomszéd asztalnál ülő félrészeg tiszték egyike szórakozásból megsérti a lányt.

„Klüber úr hirtelen felállt, egész hosszában kiegyenesedett, feltette kalapját, s méltósággal, de nem nagyon hangosan ennyit mondott: „Hallatlan! Hallatlan szemtelenség!” (Unerhört! Unerhörte Frechheit!) — szigorú hangon rögtön magához hívta a pincért, azt mondta neki, hogy állítsa ki rögtön a számlát . . . mi több, rendelkezett, hogy fogjanak be, s közben hozzátette, hogy ide rendes emberekkel nem lehet jönni, mert inzultusoknak teszik ki magukat.” Hazafelé azután „az egész úton Klüber úr szónokolt. . . Különösen azt hangsúlyozta makacsul, milyen kár volt, hogy nem fogadtak szót neki, mikor azt javasolta, hogy zárt lugasban ebédeljenek. Nem történt volna semmiféle kellemetlenség! Majd néhány éles, sőt liberális kijelentést tett arról, hogy a kormány milyen megbocsáthatatlanul elnéző a tisztekkel, nem törődik a fegyelműkkel, s nem tiszteli eléggé a társadalom polgári elemét (das bürgerliche Element in der Sozietät), s ebből idővel elégedetlenségek születnek, melyektől már rövid az út a forradalomig, aminek szomorú példája (itt együttérzően, de szigorúan sóhajtott) —, szomorú példája Franciaország! De itt hozzátette, hogy ő személyes tiszteletet érez a hatalom iránt, és soha . . . soha! . . . nem lesz forradalmár, de nem tudja elhallgatni helytelenítését, amikor ilyen zabolátlanságot lát! Aztán még hozzátett néhány általános megjegyzést az erkölcsösségről és erkölcstelenségről, a méltóság illendőségéről és érzéséről!”⁷

Abból az alapállásból, hogy méltósággal beszéljünk, de ne nagyon hangosan, megérthetjük, miért fordulnak át Kant etikai célkitűzései az ellenkezőjükbe, és hogyan alakul ki a „transzcendentális” filozófia, a *nyíltan vagy marxista álarcban fellépő mai burzsoá ideológiák legfontosabb eszmei előzménye és kulcsa*.

A kanti etika célja: felkutatni a polgári méltóság citoyen-törvényét, a viselkedés olyan szabályát, amelynek nem egyszerűen az a feladata, hogy közös mércéül szolgáljon valamennyi erkölcsileg megítélhető cselekvés számára, eleget téve a „generalitas” ismérvének, hanem az, hogy az emberi tetteket az „universalitas” közösségi mértékével mérje, különös tartalmukat az „emberiség” egyetemes ügyéhez való tudatos igazodásuk alapján bírálja el. Feladatánál fogva a törvénynek *objektívnek* kell lennie, hiszen az „általános ügy”, ha létezik, eleve kizárja a *relativizmust*, nem függhet az emberi „hajlamoktól” és „érzuletektől”, sem attól, hogy felismerik-e. Kant azonban összeköti az objektivitás követelményét az *érdektelenséggel*, és ez az a pont, ahol a fogalmak, aszkézisüktől megrészegülten, fejtetőre állnak. Az érdekmentességet a német valóság és Kant személyes magatartása indokolja. A tisztességes polgárok Königsbergben és vidékén füttyülnek az „általános ügyre”, a közös nemzeti vagy osztályérdekekre, csak partikuláris böffenésekkel tudják színezní a mindenség nagy karéneket, és őfelsége halkán szóló alattvalója belenyugszik ebbe. De ha az „emberi természet” — magyarul: das bürgerliche Element in der Sozietät — ilyen silány állapotban került ki Teremtője kezéből, akkor az erkölcsi törvényt magától az „emberi természettől” is függetleníteni kell. Az objektivitás igénye olyan nagyfokú, hogy az *antropológiai relativizmust* is elhárítani látszik. A baj csak az, hogy az érdekmentesség, amelyben a kispolgár, az érdekek született közvetítője, örömmel pillantja meg saját szellemi emelkedettségének csalhatatlan jelét, megszakítja az erkölcsi törvény kapcsolatát a valósággal. Az emberek empirikus

⁷ Áprily Lajos fordítása.

világát érdekek fertőzik, a törvény objektivitása tehát steril csomagolást kíván, amely légmentesen megóvja mindennemű valódi — vagy Kanttal szólva, „dogmatikus” — objektivitástól. Honnan származik hát a mindannyiunkat kötelező parancs? A tapasztalati meghatározottság elesik; a vallási eredet gondolatát elutasítja a polgári méltóság. Az objektív törvény a priori *adottság* lesz, és a tudat *szubjektivitásába* zárul, ami jó alkalom lehetne számára némi öniróniára, ha volna humora. Az antropológiai relativizmus elméletileg még mindig nem elkerülhetetlen: a racionalisták valaha isteni közvetítéssel létesítettek párhuzamot a tudat általános fogalmai és a dolgok rendje között, s ezen a kerülőúton megmentették az a priori eszmék tárgyi érvényességét. De Kant e téren sem folyomódhat istenhez, nem annyira a polgári méltóság, mint inkább a halkán szólás miatt. Az erkölcsi törvény éppen azért kényszerült kiszökni a valóságból, mert ez *nincs összhangban vele*, nem a törvény szerint rendeződik, és a társadalom polgári eleme egyáltalán nem töri magát, hogy rendet teremtsen. A *harmonia praestabilitában* annak idején a világnézet-hasadásos Leibniz két lénye kötött kompromisszumot: a provinciális abszolutizmus hajbókoló udvaronca és a felvilágosodás úttörője, aki nem nézi a földet siralomvölgyének; a „Candide” az udvaronc kincstári optimizmusát gúnyolta, nem a felvilágosult tudós szabadelvű optimizmusát. Az érett Kant már többé-kevésbé mindkét optimizmusból kigyógyult: a német világ nem a lehetséges világok legjobbika, és az erénynek valószínűbb a bukása, mint a győzelme, ahogy ezt a Sturm und Drang „titánjai” és szentimentális hősei egyaránt példázzák. Az elvek és a valóság párhuzamának hiánya kiüti istent párhuzamosító szerepéből, a két sík — *lét és tudat* — *szétcsúszik*, és az *objektivitásnak nincs többé biztosítéka*. Mi lesz az erkölcs „gyakorlati-feltétlen” törvényével? Az bizony se nem gyakorlati, se nem feltétlen, se nem törvény: a gyakorlatnak nem parancsol, megvalósulása merő véletlen, feltétlensége csak annyi, hogy feltétlen önkénnyel ki-ki maga dönti el, óhajt-e ennek a törvénynek engedelmeskedni vagy sem. *A kanti objektivitás tárgyvesztésnek és szubjektivitásnak bizonyul, az „emberi természettől” való függetlenség tudati függésnek és antropológiai relativizmusnak, a citoyen-lét magánügynek, a törvény véletlennek; az erkölcsi eszme faktikus adottsága pedig csupán a visszájáról fejezi ki, hogy a valóságos viszonyokat az elmélet pozitívista módon szemléli, mert a gyakorlat elfogadja őket eldologiasult, megcsontosodott állapotukban, és nem szándékozik változtatni rajtuk.*

A kanti etika kettéválasztja a szabadság „autentikus” belvilágát a „természet” dologi külvilágától, ahol az ember nem tudatos alakító erő, hanem *puszta tárgy* a „nem-eszes lényekre” érvényes mechanikus okságnak, a vak szükségszerűség véletleneinek. Ez a dualizmus válik a burzsoázia és a proletariátus közötti osztályharc kereteiben az egész újabb kori polgári kultúra meghatározójává, amely a *romantikus antropológia és a pozitívizmus ellentétes, de egymást szakadatlanul reprodukáló és visszájáról ismétlő irányzataira* hasítja az osztály világnézetét. A kanti „autentikus” lét még a hagyományos citoyen életformája, azé az „erkölcsi személyé”, aki bátorságának sajnálatos elvesztése után is a feudalizmus egyenlőségpárti ellenfele. A klasszikus polgári forradalom korszakának lezárultával a nagyromantikában újra fellobban a vérbeli citoyen-elődök hősi pátosza, de most már a „rendkívüliség” és a „mindennapiság” ellentétének talaján, ami vastagon aláhúzza a citoyen kezdettől fogva meglevő burzsoá tulajdonságait. Az elvont „általános ügy” képviselője az elvont egyénre hárul, és ha másból nem, ebből a természetes fejlődési vonalból a legvilágosabban kiderül, hogy a citoyen-törvény *sohasem* lehet a *kommunista* magatartás nor-

májává. — Aztán hosszabb szünet következik, a lelohadt polgári bátorság csak itt-ott lángol fel ismét, s bár a fasizmus elleni harcokban felcsillan a nagy idők távoli visszfénye, a lehetőségek egyre szerényebbek. A polgárnak a bőréből kellene kibújnia ahhoz, hogy kihajítva magából nyomorúságos individualizmusát, egész valójában újjászülessen. Enélkül nem bővelkedik az alternatívákban: vagy beáll a konformista és utilitárius burzsoák közé, vagy tiltakozó ellenburzsoáként a közvetett apologetika útjára lép. És ez történelmileg éppoly közömbös, mint az, hogy a maga nevében tiltakozik-e vagy az „emberiség” nevében; az utóbbi eset legfeljebb azért érdemel figyelmet, mert többnyire olyan tiltakozásnak vagyunk tanúi, amely egyfelől méltóságteljes, noha nem nagyon hangos, amilyen Klüber úré volt, másfelől az „emberiség” szószólójává duzzasztott romantikus ént vonultatja fel a „mindennapiság” ellen, de a szemlélődés határai között, a nagyromantika félelmet nem ismerő merészsége nélkül, előállítva ebből a kettős alapanyagból a burzsoázia különös bomlástermékét, a romantizált Klüber urat.

Kant tanainak ismertetésekor az irodalom általában az időrendet követi: beszámol a filozófus „kritika előtti” korszakáról, majd a három „Kritiká”-ról, abban a sorrendben, ahogyan megjelentek, és tematikailag felépülnek. Több szerző azonban úgy vélekedik, hogy ha „A tiszta ész kritikája” korábban látott is napvilágot a „Gyakorlati ész”-nél, a kanti filozófiának mégis az etika a szülőhelye. Antonio Banfi szerint a kritikai tudat a racionális szubjektum autonómiájának etikai-vallási eszméjéhez kötődik, ebből jön létre az elméleti a priori, az erkölcsi akarat és a célbirodalom.⁸ Nem biztos, hogy Banfinak ezzel a megállapításával teljesen egyet lehet érteni: az angol moralisták felfogásában a szubjektum autonómiájából semmiféle elméleti a priori nem következett, pedig, ha úgy tetszik, ez a szubjektum is „racionális” volt, nem irracionális; másrészt a kanti autonómia legalább annyira támadja a vallás-erkölcsöt, mint amennyire fenntartja a helyet a vallás számára. Ennek ellenére az etikának a kriticizmusban játszott meghatározó szerepe nagyon is megfontolandó; sajnos, Banfi csak kijelenti, nem bizonyítja. Más szerzők tüzetesebben foglalkoztak a kérdéssel,⁹ és olyan is akadt, aki szövegszerűen kimutatta, hogy Kant etikai eszméi nem későbbiek a kriticizmus létrejötténél, hanem korábbiak vagy egyidejűek vele.¹⁰

Az etika központi helyére vonatkozó elképzeléseket — amelyekhez egyébként Windelband is csatlakozik — Kant maga támasztja alá nyilatkozataival a gyakorlati ész primátusáról,¹¹ valamint arról, hogy a szabadságfogalom realitásának elkerülhetetlen következménye a tér és az idő idealitása.¹² Egyik francia elemzője pszichológiai érvekkel próbálja cáfolni a filozófust: múltunk felidézésekor — írja — finalisztikus illúzióink miatt hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy mindig abban a rendben akartuk és készítettük elő a dolgokat, ahogyan ma képzeljük őket; ez történt Kanttal is, aki a „Kritikában” előrehaladva, egyre elégedettebbé vált a garanciákkal, amelyeket rend-

⁸ Antonio Banfi: „L'uomo copernicano”, A. Mondadori, Milánó 1965, 335.

⁹ C. Göring: Über den Begriff der Erfahrung; „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie”, I. 402. stb.; E. Adickes: Die bewegenden Kräfte in Kant's philosophische Entwicklung; „Kantstudien”, I, 1896, 407. stb.

¹⁰ A. Renda: „Il Criticismo. Fondamenti etico-religiosi”, Palermo 1927. A kérdés rövid áttekintését lásd Guido de Ruggiero idézett művében, 213—218.

¹¹ Lásd „A gyakorlati ész kritikája”-ban az első rész III. fejezetét.

¹² „Lose Blätter aus Kants Nachlass”, Reicke kiadása, 1889—1898, 217.

szere az erkölcsnek nyújt, s végül, saját felfedezései sorrendjének megfordításával, úgy gondolta, hogy az etikából merítette a rendszer lényeges elemeit — holott a tér—idő elmélet történelmileg megelőzi a szabadságét.¹³

Kant alighanem jobban ítélte meg saját fejlődését. Nyilatkozatait maga a rendszer igazolja, amelynek fő motívumai — a szubjektivitás, az apriorizmus, a dualisztikus konstrukció — megokolhatatlanok volnának, ha pusztán a logikai indokaikat keresnénk. Ilyenek nincsenek: a Kant rendelkezésére álló ismeretanyag egészen másfajta elméleti általánosításokra is módot adott. Kant lehetett volna szokványos mechanikus filozófus, aki nem állítja szembe a tapasztalatokkal a szabadság noumenális birodalmát; lehetett volna szkeptikus, mint Hume, aki nem állítja szembe a szétszórt képzetekkel az a priori szintézist; maradhatott volna dogmatikus wolffiánus; de ő történetesen Kant lett. Miért? A kor követelményeire érzékeny személyes adottságain túl legfőképpen azért, mert a világnézeti előfeltevések, amelyek a dolog természeténél fogva etikájában kristályosodtak ki, ebbe a logikai irányba terelték. Ismeretelmélete is csak úgy magyarázható, ha az etikájában sűrítve kifejeződő társadalmi törekvések függvényének tekintjük.

A „Prolegomenák”-ban Kant kijelenti: Hume ébresztette fel „dogmatikus álmából”, tőle tanulta, hogy az ész nem haladhatja meg a tapasztalat határait. Másutt, 1798. szeptember 21-i levelében, azt írja Garvénak, hogy nem isten létéből vagy a halhatatlanságból indult ki, hanem az antinómiák ébresztették fel legelőször a dogmatikus álomból. Van-e összefüggés a két kijelentés között? Lehet-e mind a kettő igaz?

A filozófiatörténet máig sem jutott dűlőre abban a kérdésben hogy dátum-szerűen mikor csörömpölt Hume ébresztőórája. Nem is különösebben fontos. Az idegen gondolat néha lassan termékenyíti meg a sajátunkat, máskor a hirtelen megvilágosodás erejével hat („Das Jahr '69 gab mir grosses Licht” — mondja Kant), de csak akkor, ha az elme felkészült a befogadásra. És akárhogy áll is a dolog Kant esetében — akinek a „vizionárius” Swedenborg ürügyén készült 1766-os munkája már hume-i hatásokat mutat —, az antinómiák pusztá felfedezése Hume-éval rokon felfogásra vall, bár korántsem az övével azonosra, hiszen Kant maga állapítja meg, hogy nem szkeptikus megoldás volt a célja, hanem az ész illúziójának feltárása.

A tudatos célkitűzés fölöttébb érdekes mozzanat. Kant nem akar szkeptikus lenni, e téren nincs szándékában a skót kolléga és félig-meddig honfitárs nyomdokaiba lépni; ideológiai előfeltevései már kialakultak. De akkor miért foglalkozik annak bebizonyításával, hogy az antinómiák egyike sem bizonyítható, egyforma logikai szigorúsággal lévén bizonyítható mind a tézis, mind az antitézis? Miért nem csatlakozik az egyik vagy a másik oldalhoz, ahogyan elődei a görögök óta, miért nem választ, mint ők, aközött, hogy a világ végtelen-e a térben és időben vagy véges; hogy minden összetett dolog egyszerű és oszthatatlan részekből áll-e vagy semmi sem áll ilyen részekből; hogy csak természeti szükségszerűség létezik-e vagy van szabad okság is; hogy hozzátartozik-e a világhoz egy feltétlenül szükségszerű lény vagy nem tartozik hozzá?

Az antinómiák oka Kant szerint abban keresendő, hogy az ész, önkényesen túllépve a lehetséges tapasztalat határain, az egészről, a totalitásról, a feltétlenről mond ítéletet, vagyis olyasvalamire irányul, ami sohasem válhat a tapasztalat tárgyává, s ezért soha nem igazolhatja vagy cáfolhatja a róla tett

¹³ V. Delbos: „La philosophie pratique de Kant”, Párizs 1905, 64.

kijelentéseket. Tapasztalataink mindig csak részlegesek lesznek, szüntelen gyarapodásuk ellenére sem közelíthetik meg a teljességet, s mihelyt korlátozott empirikus érvénnyel bíró fogalmainkat joggátalanul kiterjesztjük az abszolútum síkjára, feloldhatatlan ellentmondásokba ütközünk. Ez az extrapoláció kétféleképpen történhet: a hagyományos racionalizmus deduktív módszerével, amely *harmonia praestabilitat* feltételez eszméink és a dolgok között, abban a hiszemben, hogy az általánosból minden további nélkül levezethető a különös; valamint a hagyományos empirizmus induktív módszerével, amely a töredékes tapasztalati anyagot minden további nélkül az egészre vonatkoztatja. Az antinómiák téziseiben és antitéziseiben Kant a két módszert állítja szembe egymással, s az eredmények egyenlő erejű logikai bizonyíthatósága alapján arra következtet, hogy a legáltalánosabb összefüggések megismerhetetlenek. Ha mégis az ellenkezőjét hisszük, ennek az az oka, hogy *dogmatikusan* használjuk az eszünket: az egészszel kapcsolatos, tapasztalatilag soha alá nem támasztható eszméinknek tárgyi érvényességet tulajdonítunk, vagy túlfeszítjük a lehetséges tapasztalatok körét, és amit a különösről, a feltételezetről tudunk, azt általános ítéletek formájában a feltétlenre vetítjük.

Az antinómiák Kant szerint illuzórikusak, de *szükségszerűek*, mert az észnek természeti sajátossága, hogy befejezettségre törekszik, és tartalmazza a feltétlenség igényével jelentkező eszméket. Ez a gondolat kifejezi a *világnézet*, a világ egészéről alkotott kép mindenkori szükségletét, amely valójában abból adódik, hogy a cserélhető munkaeszközök társadalmi használata folytán az elsajátítás gyakorlata potenciális egyetemességre tesz szert, és az embereknek, akik tevékenységük során a valóság *egészével* kerülnek szembe, át *kell* gondolniuk az alany – tárgy viszonyt *általában*, a dolgok létének, belső összefüggéseinek jellegét és megismerésük módját *általában*, hiszen ettől függenek az elsajátítás lehetőségei és legcélszerűbb formái.¹⁴ Nem az a kérdés, hogy miért *van* képünk a világ egészéről, hanem hogy lehet-e *adekvát* képünk róla, vagy csupán antinomikus elképzelésekhez juthatunk, amelyek az egyetemes összefüggések megismerhetetlenségére utalnak.

Ismereteinket a gyakorlat igazolja vagy cáfolja, a gyakorlat pedig sohasem foghatja át a valóság egészét. A mindenségben végtelenül több a rejtvény, mint a megfejtés, és ez örökösén így lesz. Mégis azt állítjuk, hogy a mindenség anyagi, hogy egyetemesen érvényesek rá a dialektika törvényei és kategóriái. Van-e ennek a korlátlan érvényű kijelentésnek bizonyítéka a mindig korlátozott érvényű gyakorlatban? Igenis, van. Tegyük fel, hogy a valóság nemcsak természet és társadalom, hanem valami „transzcendens” is. Ha ez a transzcendencia a világközi térségekben lebzsel, mint Epikurosz istenei, és nem fejt ki semmilyen hatást, akkor nem létezik; ha viszont létezik, akkor hat a természetre és a társadalomra, módosulásokat idéz elő bennük, aminek érdekében kénytelen természeti és társadalmi erőket igénybe venni, természeti és társadalmi erőként működni, és nem transzcendens többé — mint ilyen, egyszerűen nem létezik. Marad a természet és a társadalom.

A mesterséges eszközöket használó emberek magát a természetet fordítják szembe önmagával, a nagyipar létrejötte pedig határtalan távlatokat nyit a munkaeszközök fejlődése előtt, bebizonyítva, hogy nincs semmi, ami ne volna elsajátítható. Az eszköz és a tárgy lényegi azonossága folytán a technikai gyakorlat *különös* aktusaiban ott lappang az alany – tárgy viszony *egyetemes*

¹⁴ Vö. „Filozófiai arcképek”, 220–222.

tartalma, az alkalmazkodva-alakítás tanulsága, amely felvilágosít arról, hogy amíg természeti anyagokkal és folyamatokkal van dolgom, addig ezeket természeti anyagok és folyamatok segítségével ellenőrzésem alá vonhatom.

A társadalommal elvben — ha történelmileg nem is — könnyebb elboldogulni, mint a természettel, mert emberi mű. Ha a termelőerők társadalmiasulása és a nagyipari munkásosztály forradalmi harcai nyomán kirajzolódik a szabadon társult termelők perspektívája a történelem horizontján, a szocializmus utópiából tudománnyá lesz, és feltárulnak az emberi kapcsolatok tudatos, célszerű formálásának törvényei. Röviden: a gyakorlat a maga szükségszerű korlátozottságában is arról tanúskodik, hogy transzcendencia nincsen, hogy nincs más, mint természet és társadalom, s a szakadatlanul változó valóság az ismeretek szakadatlan bővülése közepette is mindig és mindenütt azonosnak fog mutatkozni önmagával, legáltalánosabb — szubsztanciális — vonásait és összefüggéseit tekintve sohasem mutatkozhat másnak, mint amilyennek a dialektikus és történelmi materializmus alaptételeiben, a társadalmi gyakorlat történelmi összegezése nyomán kimunkált tudományos világképben megjelenik. Ez az abszolút igazság, amely nélkül a relativizmus logikailag elkerülhetetlen.

Ha a gyakorlat közvetítő szerepe kiesik, és az a látszat keletkezik, mintha a tudat közvetlenül állna szemben tárgyával, a világ egészéről már csak antinómikus képmások születhetnek. Vagy apriorisztikus eszmékről *hiszem*, hogy a dolgok megegyeznek velük, vagy mennyiségileg korlátozott és logikailag elégtelen tapasztalataimról *hiszem*, hogy elégségesek az egészre vonatkozó, korlátlan érvényű konklúziókhöz. Ezért ütötte-vágta egymást a racionalizmus és az empirizmus két ellenséges irányzata Descartes-től Leibnizig és Bacon-tól Locke-ig. Amit ők egymásról mutattak ki, azt Kant pusztá összehasonlítóssal mindkét irányzatról kimutatja. Lezárja a *dogmatizmus* útját, ahol a hit pótolja a bizonyítékokat. Ezt tanulja a derék istenhívó porosz a szkeptikus Hume-tól.

Hume filozófiája a legmodernebb a maga korában — nem olyan értelemben, mintha színvonalával túlszárnyalna minden addigit, erről igazán nincs szó, hanem azért, mert a legpontosabban tükrözi a kor legfejlettebb társadalmát, a szabadversenyes angol ipari kapitalizmust. A metafizikai spekulációk haszontalanok: a természettudományok és az üzleti élet szükségletei tapasztalati megismerést követelnek, a tapasztalatot pedig az egyéni tudat szubjektivitásába préseli a ragadozók martalékává lett külvilág ellenőrizhetetlensége. Miért hat az ez élenjáró filozófia az elmaradott Németországban? Az elszabadult, nagy ragadozók filozófiája a kis csuszómászók országában, ahol döglődik az ipar, és a polgár nem emelte még föl a fejét a porból? Miért vonzza Hume, a szabadgondolkodó világfi, a jámbor, pedáns és kissé nehézkes Kantot?

Mindenekelőtt azt kell figyelembe vennünk, hogy a filozófia, noha világnézeti tartalmát helyi és nemzeti sajátosságok is meghatározzák, nemzetközi jelenség. Nemcsak azért az, mert a gondolatok áthullámszerűen az országhatárokon, hanem elsősorban azért, mert különböző országokban egyidejűleg jelentkeznek ugyanazok az osztálytörekvések, a nemzeti adottságoknak megfelelő különböző történelmi szinteken, de szoros kölcsönhatásban egymással, és a legmagasabb szint példaként szolgál az alacsonyabbaknak. Ilyen példa Kant Németországában a francia felvilágosodás és az angol ipari kapitalizmus. Bár a német polgárság nem rendelkezik fejlett termelőerőkkel, és messze áll még mind a gazdasági, mind a politikai és ideológiai emancipációtól, vágyaiban ez a perspektíva él; és az eszmei felszabadulás — az óhajtott társadalmi változások elsőrendű feltétele — filozófiai síkon a tapasztalati megismerés jogainak helyre-

állításában nyilvánul meg, amely egyaránt szükséges a természettudományos haladáshoz és a régi típusú metafizika cáfolatához.

Ezzel azonban még nem magyaráztuk meg Hume hatását, hiszen sem a metafizika-ellenességnek, sem általában az empirizmusnak nem a hume-i változat az egyetlen lehetséges formája. Nem is érthetjük meg ezt a hatást, amíg összefüggésbe nem hozzuk az angol moralistákéval és főleg Rousseau-éval, különös tekintettel a német állapotokra. A haza mozgásképtelensége következtében Kant az erkölcsi autonómia köré tömöríti a polgárosodást célzó eszméit, így alakul ki az a megtisztelő értékítélete, hogy Rousseau ugyanolyan nagy tettet hajtott végre az erkölcsi világban, mint Newton az anyagi természet területén, nevezetesen új gravitációs központot teremtett: az erkölcsi tudatot. De ha éppen a tapasztalati valóság az, ami a polgárosodás vágyát a tudat belsejébe számúzi, akkor *lehetetlen ezt a valóságot nem tudomásul venni vagy deduktív logikával az elvekből levezetni*. Dualizmus keletkezik a tapasztalati és az erkölcsi birodalom között, a kettő kölcsönösen kizárja egymást, és egy harmonizáló isten feltételezése közönséges hamisítás volna, hiszen minden személyes élmény nap mint nap azt marja és kalapálja az agyadba, hogy álmainkban él csak a szabadság, s ami odakinn van, rajtad kívül, az változtathatatlanul olyan, amilyen. Nincs harmonizáló isten — ez a meggyőződés a metafizika-ellenesség legerősebb gyökere; az erkölcsi törvényt — a gravitációs központot — nem határozhatja meg semmi, ami kívülről jön, belső szükség-szerűségének nincs ontológiai alapja a külsőben, a tárgyiségben — ebből a felismerésből hajt ki a szubjektívizmus. Az erkölcsi törvénnel bennem és a csilagos éggel a fejem fölött, egy szál magamban nézek szembe a rejtelmes külvilággal, valamivel, amit nem tudok átlátni, ami nem hajlandó fölfedni előttem az igazi arcát, megmutatni a meztelen vállait, elrendeződni az én kedvem és szükségleteim szerint — következésképpen nélkülöz minden általánosságot és szükségszerűséget. „A kanti filozófia általános értelme az — mondja Hegel —, hogy az olyan meghatározások, mint az általánosság és szükségszerűség, nem találhatók meg a valóságban, ahogy ezt már Hume is kimutatta.”¹⁵

A tapasztalati megismerés szükségességét tehát részint a polgári fejlődés nemzetközi érvényű követelményei indokolják, részint Kant nemzeti élményei: aki a valóságot az ütköző egyéni érdekek zűrzavarának észleli, holott egészen másnak szeretné látni, annak előbb-utóbb rá kell jönnie, hogy a fogalmakból képtelenség levezetni a létet. Lelepleződik előtte a hagyományos racionalizmus, még ha saját filozófiai múltja volt is. Ugyanennél az oknál fogva nem állhat a hagyományos — materialista — empirizmus pártjára sem. Nem számíthat rá, hogy az egyedi tapasztalatok automatikusan elrendeződnek, és kikerekedik belőlük a törvény, amelyet a valóság diktál; hol a rend és a törvény abban, ami átláthatatlan? A tudat, önmaga bűvös körébe zártan, ráébred, hogy kifosztották, fölégették a hídjait és a hajóit, vagy inkább a hitét — mert valljuk meg őszintén, nem is volt soha semmije azon az egyetlen illúzió kivül, hogy a dolgok engedelmesen elébe lépnek és kitárulkoznak. Álmodta ezt. De a magány keserűségében elpattant az álmot megfeszített húrja; nagy belső világosság támadt 1769-ben, akkor tanult meg szembenézni a félelmetes igazsággal, hogy nincsenek hidak és hajók, a dolgok örök érinthetlenségben rejtőznek a túlsó part mögött, néha egy-egy jelzést villantanak fel, és ez minden, amit tudhatok róluk.

¹⁵ Hegel, i. m. 393—394.

A tapasztalati megismerés hume-i értelmezése az a nézőpont, ahonnan a hagyományos racionalizmus és empirizmus csődje Kant számára áttekinthetővé lesz. A német korlátoltságnak és a felvilágosodás szellemének sajátos vegyülete érleli meg a filozófus szubjektivista hajlamait, ezekre fejt ki kettős, de egyirányú és döntő hatását Hume szkepszise és az antinómiák történeti anyaga. Ismerjük el, hogy fogalmainkat nem alkalmazhatjuk másra, mint a tapasztalati adatokra, amelyek nem többek tudati jelenségeknél, és nyomban be kell látnunk, hogy az antinómiák az ész dogmatikus használatából, a feltétlenség, a befejezettség jogosulatlan igényéből erednek. Tapasztalataink folytonos bővülése ellentmond a befejezettségnek, részlegességük az egészről alkotott ítéleteinknek. Csak jelenségekről tudhatunk, az abszolútum tilos terület. Tilos, mert csak jelenségekről tudhatunk. Tehát az egész megismerhetetlensége egyenlő mindennemű, mégoly részleges tárgyiság megismerhetetlenségével. Igaza van Kantnak? Tökéletesen. És nemcsak ebben. A filozófiai dogmatizmus: a tárgyiság előfeltevésként való elfogadása, bizonyítatlan hite. Ez a tétel pedig — bár összekeveredik a tapasztalat hazug, szubjektivista értelmezésével, sőt, éppen ennek alapján válik lehetővé — kimondatlanul is kimondja, hogy az objektív lét-ről semmi bizonyosat nem állíthatunk mindaddig, amíg az elméletet ki nem segíti zavarából valami, ami már nem elmélet.

A szkeptikus Hume, aki a megismerés tárgyát az egyéni tudat képzeteire korlátozta, nem bukkant rá az antinómiákra. Más filozófiai hagyományokon nevelkedett, mint Kant, a racionalizmuson egyszerűen keresztüllépett, neki nem ezzel a múlttal kellett leszámolnia. Kant viszont aligha kerülhette volna meg a témát, s nem pusztán azért, mert wolffiánusként kezdte. Hume, a liberális skót, túl van a citoyen-törekvéseken, Kant, a liberális porosz, körülöttük kering. Nem hajigálhatja a szkepszis feneketlen kútjába a rend és a törvényszerűség eszméjét. S mert polgári szemszögből az a helyzet, hogy az empirizmus materialista vonalának elutasítása esetén a rend és a törvényszerűség apriorisztikus arcukat ölt, Kantnak számolnia kell a racionalista filozófiával ahhoz, hogy leszámolhasson vele, és egyúttal átmentse belőle mindazt, ami hasznára van. Kétféle méri az ütések, nem úgy, mint Hume. Forrongásban levő világnézete elvezeti az antinómiákhoz; ugyanez a világnézet készíti rá, hogy fogadja el Hume-ot, és ne fogadja el mégsem.

A dogmatizmus kanti fogalmára rányomja bélyegét a szubjektivista eredet. Dogmatikus az, aki nem szubjektív idealista. Logikailag ebből a szkepszisnek kellene következnie. Kant azonban, a dogmák szigorú bírója, eltér a logikus iránytól, és csökönnyösen ragaszkodik a szükségszerűség dogmatikus hitéhez. Azt hihetnénk, hogy a newtoni fizika és általában a természettudományos szükségletek készítették erre. Kant fiatal korában — Voltaire-hez hasonlóan — rajongott Newtonért, főleg a tömegvonzás elméletéért, amelyet ki is egészített az általános taszítás gondolatával. Felfogása szerint a mozgás két ellentétes erő, a vonzás és a taszítás eredménye, ezért mindig külső okok idézik elő. A newtoni világnézet egyetemes mechanizmusát Kant átülteti érettkori filozófiájába is, az angol örökséget azonban a szubjektivizmus szellemében dolgozza át: az anyagi események tudati jelenségekké lesznek, tér és idő objektív formái szubjektív szemléleti formákká, az objektív fizikai törvények az értelmi szintézis kategóriáivá, az „első lökés” pedig, amelyet a Newton-féle tehetetlen anyag semmiképpen sem nélkülözhet, az eldönthetetlen antinómiák közé kerül.

A szubjektivizmus összeegyeztetése a mechanikus szükségszerűséggel logikai abszurditás. Miért vállalkozik rá Kant, a logikai konstrukciók mestere? És

miért éppen ő, az elmaradott Németország filozófusa áll ki a korabeli természet-tudományokkal leginkább egybehangzó mechanikus szükségszerűség mellett, mialatt Angliában, a legfejlettebb termelőerők és természettudományok országában, minden belső kapcsolatot megtagad a dolgoktól az agnoszticizmus?

A filozófiában a világnézet maga alá rendeli a tudományos szükségleteket. Minél mélyebb és átfogóbb összefüggéseket mutat fel a tőkés termelőerők elemeként felvirágzó természettudomány a tárgyi valóságban, annál mélyebb és átfogóbb az ütköző magánérdekektől szétszabdalt burzsoázianak az a meggyőződése, hogy sem összefüggések nincsenek, sem tárgyi valóság. Kant viszont még osztályának közös antifeudális érdekét, az „általános ügyet” képviseli, olyan különleges körülmények között, amikor ez elég erős ahhoz, hogy az empirista logikát ne engedje relativizmussá fajulni, de arra nincs ereje, hogy a tapasztalati világ kormányzására hivatott társadalmi törvénnnyé váljék. Rousseau erkölcsi autonómiája a tapasztalati valósággal reménytelenül ellentétes tudati túlvilágba helyeződik, egyszer s mindenkorra megrögzíti az „autentikus” belső élet és a közönséges hétköznapok dualizmusát, és pontosan azért *kell* megóvnia a megismerés empirista hagyományait, mert összemérhetetlen az empirikus világgal, saját túlvilágiságának okával és előfeltételével. Ezt az empirikus világot a burzsoá gondolkodás nem ábrázolhatja másképp, mint a vak természeti szükségszerűség vagy a vak véletlen színterének. Amit Kant maga körül tapasztal, az a gyakorlatilag megfékezhetetlen káosz, amely éppen ezért nem tartalmazhat rendező elveket. De nem tőkés, hanem feudális káosz — tehát szítja és táplálja az „általános ügyet”, a polgári értelemben vett „rend” erősödő, bár kivihetetlen óhaját. A francia citoyen magában a tapasztalati világban pillantotta meg ezt a rendet, az egyetemes mechanikus szükségszerűséget, mint saját politikai törekvéseinek objektív ontológiai igazolását; Kant számára ellenben a rend egyetlen elképzelhető forrása az emberi értelem, az „általános ügyvel” ellentétes relativizmus egyetlen alternatívája a szintetizáló tudati tevékenység. Newton egyetemes szükségszerűsége érvényben marad, de a szubjektív jelenségvilágra korlátozódik, és megőrizve elkerülhetetlenül mechanikus jellegét, jéghideg evilági racionalitásával kiegészíti túlvilági ellenpárját, a bensőséges erkölcsi birodalmat. Így lesz átmenetileg lehetségessé és szükségessé az apriorisztikus és az empirista logika összehangolásának kísérlete, ami egészen új követelményeket támaszt a filozófiával szemben.

A szolipszizmus és a relativizmus elkerülése céljából Kant arra az álláspontra jut, hogy léteznie *kell* egy általános tudatnak, amely az egyéni tudatoknak minden emberben közös és egyenlő, egyénefeletti szerkezeteként működik, és szintetizáló a priori formáival törvényszerűen rendezi a szemléleti anyagot, ennek eredményeképpen pedig a tapasztalatok meghaladják a szubjektív élmények szintjét, és az általános, kötelező érvényű, objektív ismeretek rangjára emelkednek. Az a priori formákra még visszatérünk; egyelőre csak annyit, hogy a szubjektív idealizmus új, *szervezetes* változata jön létre, amelyben a valóság nem a képzetek véletlen halmazával azonosul, mint az *atomos* változatokban, hanem a *törvényszerűen rendezett* képzetek összességével. Kant felfogása szerint a tapasztalat a szemléletek *megformált* anyaga, anyag és forma egysége. Ennek az egységnek a megvalósulása érdekében az anyag átalakul tudati jelenséggé; mert a tudat nem ismerheti meg többé a tőle független létet, nem irányulhat másra, mint saját képzeteire, és csak úgy teremthet rendet közöttük, ha a vele született egységesítő, általánosító logikai formák alá foglalja sokféleségüket. A világ az értelem szintetizáló formáiban elrendezett képzetek együttesévé lesz, és a

jelenségekké degradált dolgok nem a tudatot igazítják önmagukhoz, hanem maguk idomulnak a tudat általános elveihez, amelyek a szubjektivista szellemben átköltött valóság törvényeivé lépnek elő: az értelem szab törvényt a természetnek, a dolgok bolyonganak a tudat Napja körül. Sikerül mindent a feje tetejére állítani, mindent a visszájára fordítani; a polgár én-központú elméjében színt cserél a korom és a hó, makulátlan igazságnak öltözve riszál a legbárgyúbb képtelenség, s a látszat annyira hatalmába keríti a szubjektivizmusba dermedt agyvelőt, hogy a természetes rend antropocentrikus felforgatását, a filozófiának ezt a ptolemaioszi fordulatát Kant a legőszintébb jóhiszeműséggel és önérzettel kopernikuszi fordulatnak nevezi. Sajátos helyzet áll elő. Az általánosság, a törvényszerűség követelménye egyfelől, ennek a jelenségvilágra való korlátozása másfelől. Az első teljesíthetetlen, amíg át nem látom a legáltalánosabb összefüggéseket: nélkülük minden általánosítás megreked a különösben, minden törvényszerűség megalapozatlan és bizonytalan. Hume és a pozitivisták be is érik ezzel: elég annyit tudunk, amennyit a technika és az üzlet a józan észről megkíván, a többi metafizika. Kantnak azonban *kell* a rend; és nincs rend befejezettség nélkül, noha a tapasztalatok sorát lehetetlen befejezni. A dilemma eredménye a már ismert kompromisszum: az egészre vonatkozó eszméink az ész lényegéhez tartoznak, de transzcendensek a jelenségvilághoz képest, és nem számíthatók az ismeretek közé, különben ellentmondásokba keveredünk. Ennek a konstrukciónak az a legeredetibb vonása, hogy az ellentmondásokat az addigi filozófiától eltérően nem logikai hibából származtatja — logikailag mindkét oldaluk bizonyítható —, hanem úgy fogja fel, mint az ész természetének *szükségszerű* következményeit. Kant elülteti a hegeli dialektika magvát. A csírázás még késik egy kissé, mert a metafizikus módszer szikkadt ege alatt a rész nem tud egyesülni az egésszel, a feltételezett a feltétlennel, hogy megtermékenyítsék egymást.

Miért iktatja be Kant az ész eszméit a kriticizmus ismeretelméleti rendszerébe? „Keresgél a lelki zsákban, miféle képességek vannak benne — csúfolódik Hegel —; véletlenül ott van még az ész — éppolyan jó volna, ha nem volna ... közömbös, hogy van-e vagy nincs.”¹⁶ Logikai szempontból Hegelnek teljesen igaza van, de nem az ideológia szempontjából. Kant rendszerében két összekapcsolt előfeltevés tagadja egymást: a szubjektivizmus, amely a dolgokat jelenségekké hamisítja, és a citoyen-törekvés, amely nem nélkülözheti a rendet, a befejezettséget. Innen az áthidalhatatlan dualizmus a feltételezett és a feltétlen között. Ezt a kétarcúságot veszi célba Hegel bírálata.

A Kant-féle ész nem képes a feltétlen megismerésére, mert a végtelen nincs megadva a tapasztalatban. „Azon múlik a dolog, hogyan nézzük a világot; de a világ tapasztalása, szemlélése Kantnak sohasem jelent mást, mint azt, hogy itt egy gyertyatartó van, ott meg egy dohányszelence. Ez persze helyes; a végtelen nincs megadva a világban, az érzéki észrevevésben. S feltéve, hogy amit tudunk, tapasztalat, a gondolatok és érzetanyagok szintézise: a végtelen csakugyan nem ismerhető meg abban az értelemben, hogy érzékileg észreveszszük. De a végtelen igazolására nem is követelünk majd érzéki észlelést; a szellem csak a szellem számára van.”¹⁷

„Másfelől — folytatja Hegel — a végtelen megismerése annyit jelent, hogy

¹⁶ Uo. 406.

¹⁷ Uo. 407.

azt meg kell határozni; ehhez azonban az ész nem rendelkezik egyébvel, mint a gondolkodás formáival, amelyeket kategóriáknak nevezünk; Kant objektív meghatározásoknak nevezi őket, pedig maguk is csak szubjektívek. Ha azonban ezeket a kategóriákat, amelyek csak érzéki szemléletekre alkalmazhatók, a végtelen meghatározásokra használjuk, akkor téves következtetésekbe (paralogizmusokba) és ellentmondásokba (antinómiákba) bonyolódunk; s a kanti filozófiának fontos oldala az a meghatározás, hogy a végtelen, ha kategóriák határozzák meg, antinómiákba vész. Ezek az ellentmondások, állítja Kant, fontosak; s az ész transzcendenssé válik bennük. Az ész azt a követelményt is magába foglalja, hogy az észlelést, a tapasztalatot, az értelmi meghatározást a végtelentre kell visszavezetni. *Ez volna a legfőbb konkrétum: a végtelen egyesítése az értelmi megismerés vagy akár az észlelés végesével.* Nagy szó, hogy az ész eszméket termel; de Kantnál ez absztrakció. *Az ész konkrétuma csak a feltétlennel a feltételtől függővel való egyesítése volna.*¹⁸

A német idealizmus Kant után kísérletet tesz a feltétlen és a feltételtől függő egyesítésére. Fichte romantikus aktivizmusában a szubjektivitás abszolútummá növekszik, és maga tételezi önmagából a végest: a nem-ént és az empirikus ént. Kant nem vállalhatja ezt a szélsőséget. Biztosítékokra van szüksége a relativizmus ellen, s ha kizárja a „magánvalót”, a képzetek objektív forrását, semmi sem óvhatja meg többé a jelenségvilágot attól, hogy merő illúzióvá, szubjektumának önkényes termékévé legyen. Az idealizmus másik lehetősége az objektivitással felruházott, de szubjektumként tevékenykedő és a végest önmagából tételező abszolútum gondolata, amelyet Schelling nyomán Hegel bontakoztat ki. Ez a változat, bár tulajdonképpen megszünteti a véges minden önállóságát, és a létet a parmenidészi mozdulatlanságba zárja, a lezárás pillanatáig megfelelő keretet ad a mozgás dialektikus ábrázolására. Kant meg sem közelítheti ezt a dialektikát. A csereérték — a formális egyenlőség — polgári társadalmának nem kritika tárgya a kritizmus számára, hanem eszménykép; az eszmény azonban, megalkudva a fennálló valósággal, erkölcsi törvényként a szubjektivitásba húzódik, és a szabadságfogalom „realitását” — magyarul: irrealitását — valóban elkerülhetetlenül kíséri a tér és idő idealitása, a dolgok átalakítása tudati jelenségekké, azután pedig a többi belső törés és kétértelműség, amely a jelenségvilág szubjektivistát korlátolttsága és a citoyen-rend korlátlan totalitás-igénye közötti ellentétből ered. Kantnak a feudális társadalommal kötött kompromisszuma türelmet és jóságot sugároz, nagylelkű biztatást, hogy jöjjön csak az a porosz katonacsizma, zúzza darabokra a gondolat egységét, tiporja sarka alá a dialektikát. A berlini királyi egyetemen szolgáló Hegel professzor maga is kompromisszumot köt majd, és megalkuvásából dialektika születik; miért jár Kant megalkuvása az ellenkező eredménnyel? Mert a kompromisszumok különböznek egymástól. Kant gyakorlatilag mint *változtathatatlan* fogadja el a feudális rendet, jóllehet gondolatilag a polgári társadalomhoz vonzódik; Hegel szintén elfogadja ezt a rendet, de mint *megváltoztathatót*, mint tőkés fejlődésre képes, korszerűsíthető alakulatot, és ebből a közties helyzetből, a két formáció együttes képviselőjének álláspontjáról, egyszerre bírálja a hűbéri és a polgári társadalmat, egyaránt elutasítva a formális egyenlőség egyneműsítő, dialektika-ellenes eszméjét, a polgári és a feudális szétszórtságot — így dolgozhatja ki a sokszínű minőségeit önmagából kibontó, önmozgó totalitás világképét. Kant

¹⁸ Uo. 407—408. Az én kiemelésem — R. E.

metafizikus, mert polgárabb Hegelnél; Hegel dialektikus, mert reakciósabb Kantnál.¹⁹

A kriticizmusnak kettős ideológiai kiindulópontja van: az egyik a tapasztalati megismerés szükségessége, amelyet a polgári fejlődés tudományos és ideológiai igényein túl a különleges német helyzet diktál, a tudatba vésve mindennapos élményeivel, hogy a valóság ellenőrizhetetlen és nem vezethető le a fogalomból; a másik a társadalmi átalakulás vágya, amely erkölcsi a priori szelídül ugyan, de pusztán létével szükségsszerűséget követel a jelenségek kapcsolatai számára, nehogy elsodorja őket az empirista logikából kicsapó szolipszizmus és szkepszis. A szemlélet és a szükségszerűség, az egyedi és az általános egysége nyilvánvalóan helyes követelmény, ám a társadalmi formameghatározottság ellentétet konstruál az egység két tagja között. A feloldásnak nincs más eszköze, mint a spekulációs látszat: ha nem segít sem a gyakorlat, sem a jóisten, egyetlen lehetőségként a tudati jelenségeket törvényszerűen összekapcsoló a priori fogalmak rendszere kínálkozik. Ezen a vakvágányon visszafelé haladva, eljutunk „A tiszta ész kritikájá”-nak eleve hamisan föltett alapkérdéséhez: az ismereteket nem bővítő analitikus a priori ítéletek és a szükségszerűséggel nem rendelkező szintetikus a posteriori ítéletek mellett hogyan lehetségesek szintetikus a priori ítéletek?

Hogy mennyire ideológiai természetű kérdésről van szó, az kiderül az ítéletek kanti felosztásának polgári elemzéseiből is. Caird kételkedik abban, hogy a szintetikus ítéletek külön osztályt alkotnának, illetve hogy egyáltalán léteznek-e szoros értelemben vett analitikus ítéletek. „Minden test kiterjedt” — ez Kant szerint analitikus ítélet, mert a kiterjedés fogalma elválaszthatatlan a test fogalmától, és csupán az utóbbinak a megvilágítását szolgálja, anélkül, hogy bármi újat tenne hozzá. „Minden test nehéz” — ez viszont, megint csak Kant szerint, szintetikus ítélet, mert a test fogalma nem tartalmazza a „nehéz” fogalmát, és kettőjük összekapcsolásához tapasztalatra van szükség. Caird azonban úgy vélekedik, hogy a példaként említett ítéletek nem különböző típusúak: a kiterjedtség állítmánya is szintézis útján adódik hozzá a megismerésben a testhez mint alanyhoz, s valójában az a helyzet, hogy minden ítélet szintetikus, amikor létrejön (*in the making*), és mindegyik analitikus, ha már létrejött (*when made*).²⁰ Vaihinger hasonló nézeteket vall: szintetikus az az ítélet, amellyel meghatározok egy fogalmat, analitikus az, amellyel megmagyarázom a már birtokomban levő, ismert fogalmat.²¹ Kemp Smith kifogásolja a szükségszerűséget kifejező ítéletek merev elhatárolását a többitől, leszögezve, hogy minden érvényes ítéletnek tartalmaznia kell a szükségszerűség elemét.²²

Rendkívül figyelemreméltóak De Ruggiero fejtegetései. Miután megjegyzi, hogy az interpretátorok többnyire fogyatékosnak találják az ítéletek kanti felosztását, és ismerteti az idevágó bírálatok közül a legérdekesebbeket, előadja saját észrevételeit. Az analitikus és a szintetikus ítéletek nem sorolhatók két külön osztályba, s a szintézis, mint elsődleges aktus, mindenfajta analízis előfeltétele. Amikor Kant „a testek kiterjedtek” példamondatával illusztrálja az

¹⁹ A hegeli dialektika kompromisszumos eredetéről lásd: „Filozófiai arcképek”, 192–195.

²⁰ E. Caird: „The Critical Philosophy of Kant”, Glasgow 1889, 268–269.

²¹ H. Vaihinger: „Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft”, I, Stuttgart 1881, 261.

²² N. Kemp Smith: „A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason”, London 1918, 288.

analitikus ítéleteket, *elfelejti*, hogy a kiterjedés analitikus jellege a karteziánus filozófia dogmája, a kanti filozófiában viszont a tér a geometria *szintetikus* kijelentéseinek alapja; ha pedig a kiterjedés szintetikus természetű állítmány, akkor nincs jogunk azt mondani róla, hogy alanyával történő összekapcsolásakor nem szükséges túllépnünk a test fogalmán. Másrészt azt sem mondhatjuk, hogy a szóban forgó ítélet merőben tapasztalati volna, úgy, ahogy ezt az empirista logika érti; mert mihelyt meg is akarjuk magyarázni a tapasztalatot, fel kell ismerünk, hogy empirikus ítéletünk a testek kölcsönös vonzását szabályozó természeti törvényszerűségekre épül. Ha ezekkel az összefüggésekkel nem törődve, magunkévá tesszük a kanti felosztást, akkor először is polgárjogot kap a semmiféle szintetikus aktussal alá nem támasztott fogalmi elemzés, tehát — bizonyos határok között — a dogmatikus racionalizmus, amelyet Kant el akar távolítani a filozófiából. Másodszor, polgárjogot kap az angol empiristák mechanikus asszociációs módszerén nyugvó, tisztán empirikus szintézis. Vegyünk egy egyszerű tapasztalati ítéletet, abból a típusból, amely Kant szerint nem egyesíti a szemléletet a fogalommal: „Keleten kel föl a Nap”. Vajon az itt közölt tapasztalati adatok nem szorulnak magyarázatra? Nem illeszkednek egy tudományos törvényeknek alávetett tapasztalati komplexusba? Ha nem így volna, arra kelene következtetnünk, hogy a tudomány nem a tapasztalatok összességének szerkezetét és csontozatát alkotja, hanem zárt övezetet hasít ki magának a tapasztalatok világában, és az övezeten kívül minden egyebet az egyéni önkényre bíz. Tehát ez az egyszerű tapasztalati ítélet is előfeltételezi, bár homályosan, a tapasztalat logikai szervezetségét. A kanti ítéletrendszer ellenben rekeszekre osztja a tapasztalatot, megtöri ennek egységét, megszakítja a részei közötti áramlást.²³

Kant kérdésfeltevésének tarthatatlanságából — és a filozófus „feledékenységből” — kiviláglik, hogy a gondolatmenet nem a tárgyhoz, hanem ideológiai előfeltételekhez simul, amelyek megelőzik a látszólagos kiindulópontot, hogy innen azután már a logika vezessen vissza bennünket akaratlan ámitással és önámítással az előregyártott eredményhez. A szintetikus a priori ítéletek kérdése csalóka öngazolás; nem dialektikus paradoxon, hanem képtelen kísérlet ismereteink objektivitásának és szükségszerűségének bizonyítására a szubjektivizmus talaján. Kant két eszközt vesz igénybe, hogy lehetségesnek tüntesse fel a lehetetlent: az egyik a „magánvaló”, a másik az „általános tudat”, az egységes emberi tudatszerkezet.

A „magánvaló” fogalmának nincs egyértelmű jelentése. Az ismeretelméletben legfőképpen a passzív érzéki szemléletek objektív okát jelenti, amely nem válhat a megismerés tárgyává; az etikában az „intelligibilis” világot jelöli, a „noumenont”, amely ugyanilyen megismerhetetlen, de tárgya lehetne egy esetleges értelmi szemléletnek. A filozófiatörténet nem is tudott megállapodásra jutni a *Ding an Sich* pontos értelmezésében, illetve a „noumenonhoz” való viszonyában. Riehl szerint a két fogalom nem ugyanaz; Kuno Fischer szerint igen, helyesebben, a „magánvaló” a szabadsággal azonos. Lenin, mint köztudott, a materializmus maradványának tekintette a „magánvalót”, és felfogása az *ismeretelmélet* vonatkozásában aligha vitatható, jóllehet az etikában már nem érvényes, mert az adott fogalom — akármilyen terminussal fejezzék is ki — a leghatározottabban idealista jelleget ölt. Ez a kettősség arra vezethető vissza, hogy a polgár másképp viszonyul a természethez és a természetörökhöz, amelyeket szün-

²³ Guido de Ruggiero, id. m. 268—273.

telenül tökéletesítenie kell, mint saját irányíthatatlan társadalmi összefüggéseihez, és a burzsoá magatartás ambivalenciája Kant filozófiájában többek közt úgy jelentkezik, hogy a tárgyi meghatározottságot az ismeretelmélet nem tünteti el egészen, de az etika átváltoztatja belső erkölcsi meghatározottsággá. A polgári filozófia későbbi fejlődésében még inkább kiéleződik a kettősség, holott híre-hamva sincs már a „magánvalónak”, és a szervező központ feladatkörét teljes egészében az „én” veszi át. A pozitivista áramlatok minden tárgyságot korrelátumként a megfigyelőhöz kötnek, közben azonban igyekeznek ezt a szemenszedett tudattartalmat „magánvalósítani” és mentesíteni a szubjektivitástól; szemben az antropológiai áramlatokkal, amelyek a „belső” reklámozzák, és a tárgyságot hol feloldják benne, hol kirekesztik mint zavaró körülményt. A *Ding an Sich* kétértelműségében, ismeretelméleti és etikai funkciójának, „külső” és „belső” meghatározó szerepének ellentétében megpillantható már a majdani hasadás, a termelőerőkhöz és a társadalmi összefüggésekhez való kettős viszony következménye, a mai polgári filozófia egyik legfontosabb jegye. A burzsoá fejekben maguk a fogalmak is kettétörnek, saját ellentétes jelentéseik kuszálják össze az értelmüket, méghozzá nem a fejek gyengesége miatt, hanem azért, mert a narcisztikus „én” vakon tapogatózik a nagy fényességnek vélt teljes napfogyatkozásban, ahol a tárgyaknak a körvonala sem látszik, és sehol egy szilárd pont, a kéz a semmibe markol. Nagyon is érdemes idézni, hogyan ír Hegel erről a magatartásról. „Aki oly szerencsés, hogy száz tallérja van, ezt csak mint valóságot birtokolhatja. Aki azt akarja, hogy száz tallérja legyen, annak munkához kell látnia, hogy birtokába jusson; azaz túl kell mennie az elképzelésen, nem állhat meg ennél. Ez a szubjektív nem azonos a végsővel, az abszolúttal; igaz csak az lehet, ami nem pusztán szubjektív... A kanti felfogás szerint megállunk a különbségnél, a dualizmus a végső; minden oldal önmagában valami abszolútnak számít... Senki sem oly balga, mint ez a filozófia; ha valaki éhes, nem képzel ételeket, hanem igyekszik jóllakni.”²⁴ Vagy másutt: „A tiszta ész kritikájában a lépcsőfokok leírását látjuk: az én mint ész, képzet, odakinn pedig a dolgok; a kettő teljességgel más egymással szemben, és ez a végső álláspont. Az állat nem áll meg itt, *gyakorlatilag hozza létre az egységet.*”²⁵

Az állatnak könnyű bölcsőbbnek lennie a filozófiai elméleteknél. Nem kötik világnézeti előítéletek. Kantot előítéletei akadályozzák meg az egység létrehozásában, de éppen ezzel rendít meg egy időtlen idők óta szinte mozdíthatatlan értelmiségi illuziót, kimondva — bár a visszajáról —, hogy az elmélet önmagában nem képes megteremtteni az alany és a tárgy egységét. Magát a negatív tényt ismerték ugyan a szkeptikusok is, Kant azonban továbbmegy, és a citoyen-törékvéseivel kapcsolatos objektivitás-igénytől ösztönözve, kigondolja az egységes emberi tudatszerkezet szintetizáló tevékenységét, azt az idealista elképzelést, amelyet bizvást sorolhatunk a társadalmi gyakorlat fogalmának előfutárai közé.

Az egységes, törvényhozó tudatszerkezet eszméje több szempontból is polgári és liberális jellegű. Az emberek egyenlők — ha másban nem, legalább abban, hogy a megismerés eszközei egyformán rendelkezésére állnak valamennyiüknek, nem kiváltságos személyek előjogai, mint a kapitalizmus előtti társadalmakban hitték, vagy hiszik majd később, amikor a „kiválasztottak” a tiszta látás és a „nembeli” magatartás monopolizálásával igyekeznek kimenteni törékeny „egyé-

²⁴ Hegel, id. m. 413.

²⁵ Uo. 415. Az én kiemelésem — R. E.

niségüket” a finánciókés barbárság és a forradalmasodó tömegek kettős szorításából. A törvényhozó értelem elbocsátja a kivénhedt istent: a valóság elrendezése emberi mű, a megismerés aktív folyamat, tudásunk csak arról lehet, aminek a létében, fennállásában, működésében tevékenyen részt veszünk. „Verum ipsum factum” — mondta annak idején Vico; igaz, hogy a történelem eleven, vérbő tényeire értette, nem a jelenségvilág semmijére.

Az aktivitás már a szemlélet síkján jelen van, ahol a tér külső és az idő belső érzéke nem az anyag pusztá befogadására szolgál, hanem a formateremtő szintézis funkcióját látja el. Ez a funkció a kategóriákkal teljesedik ki, amelyek abban különböznek a hagyományos racionalizmus velünk született eszméitől, hogy önállóan szintetizálják a képzetek sokféleségét, s nem a valóság szerkezetének isteni közvetítésre utalt, passzív gondolati párhuzamai. A német polgár gyakorlatilag nincs emancipálva, de lám, a kategóriák felszabadultak. És érdekes, hogy szabadabbak az erkölcsi törvénynél, a szabadság *par excellence* megnyilvánulásánál is, holott a látszat az ellenkezőjét mutatja, megtévesztve Kantot magát. A kategóriáknak anyagra van szükségük ahhoz, hogy legyen mit szintetizálniuk, az anyagot pedig kívülről, a szemlélettől, illetve végső fokon a „magánvalótól” kapják, mert ha a tudat adná önmagának, a relativizmus elkerülhetetlen volna; az erkölcsi autonómia ellenben tökéletesen független minden külső anyagtól és meghatározottságtól, s Kant a szabadsággal azonosítja. Csakhogy a kategóriák legalább használhatóak valamire a kriticizmusban, nevezetesen arra, hogy a képzethalmazt törvényszerűen működő, szilárd szerkezettel bíró világegyetemmé rendezzék; az erkölcsi törvény az égvilágon semmire sem használható, az emberi hajlamok egyáltalán nem hajlamosak olyan engedelmesen hajlani a szavára, ahogyan a képzetanyag engedelmeskedik a kategóriáknak. Ismét azt látjuk, hogy más a viszony a természethez, mint a társadalomhoz: az egyik az uralom tárgya, a másik maga uralkodik saját alanyain; de a szubjektivitásban kényszerített polgár, aki a külső világban természeti lényként hányódik, társadalmi tehetetlenségét erkölcsi autonómiának, a természet feletti uralmát a vak természeti szükségszerűség uralmának észleli.

A két szint — a szemlélet és az értelem — kapcsolata dialektikus lehetőségeket kínál. A szemléleti formák a *Ding an Sicht*től érkező nyersanyagot rendezik el mint tartalmat, s lesznek az anyagi tartalom belső szerkezetévé, tartalmi formájává; az ily módon keletkező szerves egység pedig, amelyben az elvont anyagot konkrétta differenciálja a forma, és az elvont forma ürességét tartalommal telíti a differenciálódó anyag, maga is anyag és tartalom a felsőbb szinthez, a kategóriákéhoz képest, ahol az önmagukban merőben elvont általános és szükségszerű összefüggések, mihelyt érintkezésbe kerülnek a szemléleti szinttel, ennek konkrét szerkezeteként, tartalmi formájaként lépnek fel. A kategoriális formák logikailag rendelik maguk alá az egyedi jelenségeket, de ez a logika, bár az ítéletek hagyományos arisztotelészi felosztására támaszkodik, minőségileg különböző a hagyományostól, mert fogalmai a *valóság általános tartalmi-szerkezeti összefüggéseivel azonosak*. Kant transzcendentális analitikája a *modern dialektikus logika első kísérlete*, azé a logikáé, amely a formai helyességen túl az igazságra törekedve, a tartalmi-szerkezeti összefüggéseken pillantja meg a gondolkodás módszerét, a megismerés vezérfonalát.

Kant szubjektivizmusa elvágja a dialektika szálait, és kezdettől fogva nehézségekkel küszködik. Jacobi és Aenesidemus-Schulze óta ismeretes az az ellenvetés, hogy nincs jogunk a „magánvalónak” a szemléleti formákra kifejtett oksági hatásáról beszélni, ha az okság mint szubjektív kategória csak jelenség-

gekre alkalmazható. Továbbá: mi indokolja, hogy az egyedi jelenségek minden ellenállás nélkül alávetik magukat az értelem általános formáinak? Honnan ez a *harmonia praestabilita* az egyes és az általános között? A kérdés annál ésszerűbb, mert az etikában nincs már ilyen összhang, s a hajlamok, amelyek szintén empirikus jelenségek, vásott kölyökként nyelvet öltenek a tiszteletreméltó erkölcsi törvény általánosságára.

A szubjektívizmus gyökeresen átalakítja az objektivitás fogalmát. Ami valóban objektív, az a „magánvaló” nevet kapja, mert az „objektivitás” szó kanti értelemben csupán annyit fejez ki, hogy a tárgynak mondott tudattartalom minden egyéni tudatra nézve érvényes és kötelező. Ez az általános érvény a kategoriális szintézis érdeme: a szemléletek csak úgy lesznek tárgygyá, ha az értelem az a priori kategóriák általánossága alá rendeli őket. Az objektivitás tehát a szubjektív általánossággal egyenlő, és az értelmi szintézisből születik, amely az érzéki sokféleség összekapcsolásával megalapozza a tárgyi összefüggéseket. Ennek a műveletnek a központja nem a személyes, hanem az egyetemes, „nem-beli” tudat, a „tiszta appercepció”, az „én gondolkodom” mint bármely lehetséges tárgy korrelátuma. Ha például azt mondom, hogy a fizikai világban az anyag mennyisége változatlan, a mennyiségi viszony tárgyi jellege elrejtje az „én gondolkodom”-ban megbúvó szubjektív feltételt, holott az anyag állandósága csakis annyiban adott, amennyiben a természeti jelenségek elgondolhatók. Mivel egyetlen tárgyat sem gondolhatok el kategóriák nélkül, a kategóriák foglalják magukban a tapasztalat lehetőségét; és tárgynak lenni annyi, mint elgondolhatónak lenni.

A „tiszta appercepció” nem oldja meg, csak elodázza a tudati formák eredetének kérdését. Pontosabban szólva, ilyen kérdés nem is létezik: az általános tudat szintetikus egysége, a szemléleti formák és a kategoriális valamennyien *adottságok*, amelyek ugyanebből a lélekzásokból kerültek elő némi matatus után, mint az ész. Ki rakta őket a zsákba? Istenem — ott vannak, ez a lényeg. Történetük nincs. Következésképpen a valóságnak sincs, amelynek szerkezetét alkotják. Egyedül a képzetek nyersanyagának van bizonyos keletkezéstörténete; ő a transzcendentális család egyetlen gyermeke, aki a „magánvaló” személyében szülővel is dicsekedhet, bár a szülő láthatatlan, a nemzés, a fogantatás és a világrajövetel körülményei ismeretlenek. De jogos-e az effajta kivételezés? Ha a szemléleti és a kategoriális formák meglehetnek eredetük kérdésének feszegetése nélkül, mi szükség a képzetanyagnak külső forrást tulajdonítani, méghozzá olyat, amiről nem is tudhatjuk, micsoda? A *Ding an Sich* hamar leszerepel a burzsoá ideológiában, és marad a szintiszta szubjektívizmus.

A tárgyatól elválasztott kanti tudatszerkezetnek nincs sem eredete, sem története, és a benne megjelenő dolgok azért olyanok, amilyenek, mert véletlenül éppen ennek a tudatszerkezetnek a korrelátumaiként jelennek meg. A tudat és tartalmai végső adottságok, mivel a valódi tárgy transzcendens, megközelíthetetlen, s a szubjektumra kifejtett hatása nemcsak egyoldalú, hanem a rendszer belső logikájának is ellentmond. A tárgy megközelíthetlensége nem új gondolat: ezt fogalmazták meg a szkeptikus trópusok, Hume pedig az empirizmus szükségszerű végeredményének ismerte fel. De az antinómiákkal összefüggésben a kérdés élesebb megvilágítást kap, mint bármikor azelőtt, és a hellén szkeptikusok szétszórt, aforizmaszerű észrevételei egységes felfogássá rendszereződnek. A dolgok azért megismerhetetlenek, mert az egyetemes alapjaikra vonatkozó abszolút igazság rejtve marad, és emiatt a részleteknek sincs objektív igazságtartalmuk. A tapasztalat csak a részletek örökös halmozására képes,

anélkül, hogy egyetlen lépéssel is közelebb juthatna a transzcendenciában elsáncolt abszolút és objektív igazsághoz — mintha egy szembefutó szalagon sietne előre, amely minden haladást megsemmisít. Az egésszel, a teljességgel kapcsolatos eszmék csupán szabályozó szerepet töltenek be, és arra serkentik a megismerést, hogy az elért szintről induljon tovább újra meg újra az elérhetetlen befejezettség, a rossz végtelen semmije felé.

A rossz végtelen az alany és a tárgy összemérhetetlenségét tükrözi, amelynek következtében a dolgok objektív lényege — szubsztanciája — megközelíthetetlen marad, az egyetemes szerkezeti összefüggések nem ismerhetők meg. Ezt a tényt az idealizmus jó ideig istennel vagy a velünk született eszmék isteni garanciájú objektív érvényességével takarta el, a materializmus pedig az átfogó anyagi mozgástörvények empirikus megragadásának dogmájával. Amikor a régiek naiv hiedelmeit megcáfolja a történelem, s a burzsoázia termelési módjának megfelelően a zárt szubjektivitás lesz a filozófia alfájává és ómegájává, a rossz végtelen azonnal a gondolkodás egyik fő mozzanataként jelenik meg a színen. Az új termelési módban a személyileg független egyének szembekerülnek saját eldologiasult viszonyaikkal; az ideológia a tárgyi tevékenység és az „önmegvalósítás” ellentétének ábrázolja ezt. Az eldologiasult tárgyi tevékenységben az egyén dologként vesz részt, és minél nagyobb a hatalma a természeti szükségyszerűség felett, annál inkább észleli önmagát a külső szükségyszerűség rabjának, nem-szabadnak ott, ahol technikailag felszabadult; igazi szabadságát viszont ott véli föllelni, ahol szemernyi szabadság sincsen, nevezetesen a tárgyi elsajátítástól különvált „belsőben”, a tárgynélküli szubjektivitásban. Ez a fordított szemlélet elzárja minden reális szerkezeti összefüggéstől, és szellemi befogadóképességét az egyedi jelenségekre korlátozza, amelyek határtalanul halmozódhatnak ugyan a tudatban, de sohasem állhatnak össze kerek egésszé. A rossz végtelen a töredékes tudattartalmak halmozódása, egyesítésük reménye nélkül.

Az eldologiasult viszonyok és a zárt szubjektivitás, illetve a tárgyi tevékenység és az „önmegvalósítás” dualizmusa alapján a rossz végtelen is kettős alakot vesz fel. *Pozitivist*a alakja vagy az összefüggéstelen képzetanyag empirikus mennyiségi növelésében áll, ahogyan ezt Hume fejtette ki, vagy olyan képzetek akkumulációjában, amelyeket nem a véletlenszerű asszociáció köt össze, hanem a kategóriális szerkezet. Kant „szerkezetes” változata ugyanis csak formailag különbözik a hume-i „elemes” változattól: a kategóriák között nincs belső összefüggés, mert a totalitás a jelenségvilág elvi befejezetlensége miatt üres szabályozó eszme marad, és így csupán annyi történik, hogy az asszociációs képzet-halmazokat felváltják a strukturált képzetek halmazai; ismerünk általános törvényszerűségeket, ám ezek sem objektivitással nem rendelkeznek, sem részlegességüket és elszigeteltségüket nem oldhatják fel az egyetemes összefüggésekben.

A rossz végtelen *romantikus* alakja a „halálhoz-mért” életfilozófiákban fog kiteljesedni, de Kant etikájában is világosan kirajzolódik már. Itt alakul át a szabadságnak mint erkölcsi autonómiának rousseau-i gondolata egy áhított és megvalósíthatónak hitt társadalom gyakorlati törvényéből az „autentikus” lét olyan törvényévé, amely nemcsak a tárgyi *meghatározottságtól* független, hanem tárgyi *alkalmazásának* lehetőségeitől is: önértéke van, noha gyakorlatilag hasznavehetetlen, nem válhat a társadalmi mozgás szabályozójává; sőt, éppen azért van önértéke, mert kiszakad a tapasztalati világból, és „noumenonként” minden tekintetben önállósul tőle. A tárgyi tevékenység birodalmában a külső

szükségszerűség uralkodik; a szabadság tehát feltételezi a tárgynélküliséget. Végtelen messzeség választja el a megvalósulástól; merőben a véletlenül múlik, hogy tárgyasul-e egy-egy cselekvésben, és bárhogy halmozódnak is ezek a cselekvések, a szabadság nem juthat ki a szubjektivitásból, a gonosz változatlanul diadalmaskodik a földön, az erény hiába lesi méltó jutalmát. Az ember nem tehet egyebet, mint hogy dacosan és emelt fővel követi az erkölcsi törvényt, bár e dicséretes magatartásának nincs eredménye — és nem is lehet, még az egyén szempontjából sem, mert ha a közösségi tartalom hiányzik, akkor cselekvéseink pusztán magánjellegűek, és általánosság nélküli halmazuk a személyes élet befejeződésével tökéletesen értelmetlennek bizonyul.

Ez a végkifejlet Kanttól természetesen még idegen. Filozófiájában ott lapanganak ugyan a pozitivista és a „halálhoz-mért” konklúziók, de a citoyennek szüksége van a relativizmus ellen a rendre és az ésszerűsége, az irracionalitás elhárítása céljából a rossz végtelen lezárására. Mit tehet ebben az ügyben, ha tudja, hogy sem a magára hagyott egyéni tudatból, sem az általános tudatnak elkeresztelt „nembeli” szubjektivitásból nincs út a tárgyhoz és az egyetemes összefüggésekhez? Egyetlen támasza a jóisten — csakis ezzel az esztelenséggel biztosíthatja az ész győzelmét, bár körmönfontabb eljárásokhoz kell folyamodnia, mint a régieknek, a naiv dogmatikusoknak. A jelenségvilágban tevékenykedő elméleti ész területén, ahol a lét nem vezethető le a fogalomból, és kötelező a tapasztalati kiindulópont, istennek nincs helye, hiszen sohasem lehet a tapasztalat tárgyává. Éppily kevésbé van itt helye a szabadságnak: a tapasztalat az oksági lánc megszakítatlanságáról tanúskodik. A gyakorlati ész azonban elválík az elméletitől, mert a szabadság mint belső autonómia kilép a külső szükségszerűségnek alávetett tapasztalati világból. Az etikában az erkölcsi törvény az úr, a fogalom, amely önmagában érvényes, anélkül, hogy összhangban volna a valósággal — tehát anélkül, hogy tapasztalatokra szorulna, vagy a létet belőle kellene levezetni. Az ember az intelligibilis birodalomba emelkedik általa, mégpedig oly módon, hogy mennybemenetelét már az elméleti ész antinómiái előkészítik. A két első — matematikainak nevezett — antinómia Kant szerint mindenképpen konfliktust idézne elő abban az esetben, ha tudatunk a „magánvalóra” irányulna, mert így kénytelenek volnánk a világot vagy végesnek, vagy végtelennek tekinteni a térben és az időben, illetve oszthatósága szempontjából; ha viszont csupán jelenségekkel, azaz képzetekkel van dolgunk, amelyek mindig befejezetlenek, akkor ezt a szakadatlanul gyarapodó képzetanyagot nem mondhatjuk sem végesnek, sem végtelennek, és a matematikai antinómiákban mind a tézis, mind az antitézis egyidejűleg hamis lehet. Más a helyzet az úgynevezett dinamikus antinómiákkal, ahol a tézis és az antitézis, az állítás és a tagadás egyaránt igaz lehet. Van-e szabad okság, vagy csupán természeti szükségszerűség létezik? Van-e a világnak feltétlen és végső oka vagy nincs? A jelenségek szintjén nem tapasztalunk sem szabadságot, sem végső okot; de miért ne volna lehetséges mindkettő a „noumenon” magasabb szintjén? Bár ez a magasabb szint elméletileg megismerhetetlen, a gyakorlati ész posztulálja a szabadságot mint erkölcsi autonómiát; s mert a valóságban nincs megfelelés a morális viselkedés és a boldogság között, ennek az *ésszerűtlenségnek* a kiküszöbölésére posztulálni kell a lélek halhatatlanságát, továbbá istent, aki a túlvilágon kifizeti az erénynek a megszolgált célprémiumot. A mi világunk nem a lehetséges világok legjobbika, de seba, odaát, a halál partjain túl, helyreáll a *harmonia praestabilita*. A Ding an Sich transzcendenciáját megkettőzi a hagyományos isteni transzcendencia, mivel irracionális volna, ha a kategorikus impe-

ratívusz pusztába kiáltott törvény maradna; innen már csak egy lépésnyire van a szentháromság misztériuma, a kinyilatkoztatás „statutarikus” törvényhozásának szükségessége és a szokásos vallási maszlag.²⁶ Kant ellen gyakran hangzott el a kifogás, hogy amit kizár a tiszta észből, azt visszacsempészi a gyakorlati észbe, és a két „Kritika” ellentmond egymásnak; mi több, a gyakorlati ész önmagának is ellentmond, amikor a halál utáni jutalom ígéretével rehabilitálja az erkölcs anyagi érdekelttségét, az eladdig kárhozottat heteronómiát. Igaz ez? Igen is, nem is. Logikailag valóban van ellentmondás, de ideológiailag még sincs, mert a gyakorlati ész istene — aki egyébként is csak posztulátum, s nem az elméleti megismerés tárgya — *ugyanazt a felemás citoyen-ábrándot, ugyanazt a félszeg rendet és ésszerűséget van hivatva képviselni az etikában, mint a „nembeli” tudat az ismeretelméletben.* Mihelyt az „általános ügy” feledésbe merül, az ismeretelméletből kiesik a „nembeli” tudat, és úrrá lesz a pozitívizmus, az etikából pedig kiesik a jóisten, és úrrá lesz a „halálhoz-mért-lét”.

*

Kant filozófiatörténeti jelentősége abban rejlik, hogy az ő rendszeréből ágaznak el a fejlett kapitalizmus, a hatalmon levő burzsoázia majdani ideológiai áramlatai, jöllehet — illetve éppen azért, mert — a transzcendentális filozófia születésekor Németországban nincs fejlett kapitalizmus, a burzsoázia még csak törleszkedik a hatalomhoz, és a polgári törekvések fennakadnak a megmásíthatatlannak látszó valóság hálóján.

A polgári filozófia három nagy korszakra oszlik. A *klasszikus* korszakban történelmileg a tőkés termelési mód politikai feltételeinek megteremtése és megszilárdítása van napirenden; a *közvetlen apológia* korszaka a hatalmat birtokló burzsoázia szabadversenyes időszakát öleli fel; a *válság* és *dekadencia* korszaka az imperializmus idejére esik. Mindhárom korszak legkülönbözőbb burzsoá irányzatainak közös sajátossága, hogy világképüket — tehát végeredményben az osztály termelési módját —, kimondva vagy kimondatlanul, szándékkal vagy anélkül ontológiává hamisítják, és előbb a feudális, majd a proletár világnézettel szemben úgy tüntetik fel, mintha a dolgok és az ember természeti adottságaiból következnek. Az eszmei osztályharcnak ebben az általános keretében bontakozik ki a polgári filozófia belső megosztottsága, amely az első korszak lezárultával, a tőke uralmának megerősödése után, nagyjából az alábbi tényezőkre vezethető vissza.

A termelőerők társadalmasulása nyomán a bővített újratermelés és a konkurenciaharcban való tájékozódás szükségletei parancsolóan előírják a filozófiai tudatnak, hogy elvetve a meddő spekulációkat, dolgozza ki a gyakorlatilag hasznosítható ismeretek megszerzésének módszerét. Ez a tudat azonban a közösségről leszakadt egyéné, akinek csak addig van — valóságos vagy vélt — hatalma saját viszonyain, amíg citoyenként az új termelési mód és az új osztálydiadalra juttatásának *politikai* feladatán munkálkodik. Amikor a citoyen-feladat nem időszzerű többé, világosan megmutatkozik az elvont „én” kezdettől fogva meglevő kettőssége: egyrészt passzív és tehetetlen a külső viszonyokkal szemben, másrészt abszolút központnak és meghatározó erőnek képzeleli önmagát, hiszen döntéseit és kezdeményezéseit annál személyesebbnek észleli, minél kevésbé ismeri objektív meghatározottságukat.

²⁶ V. ö. I. Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”, Drittes Stück.

A társadalmi passzivitásra ítélt elvont egyén — saját véletlen döntéseinek és kiszámíthatatlan külső viszonyainak rabja — alkalmatlan a tárgyi világ általános összefüggéseinek megragadására, és magával a tárggyal sem talál kapcsolatot. Az objektivitás *transzcendenssé* lesz, noha megismerése elodázhatatlan társadalmi szükséglet. Ebből az ellentmondásból keletkezik a *tárgykonstituálás* mesterséges problémaköre. Ha a tudat nem juthat ki önmagából, ha tartalmairól nem derítheti ki, hogy megfelel-e nekik valami valóságos, hogyan lehetnek akkor tárgyi érvényességű ismeretei? Kant a szubjektum aktív szintetizáló tevékenységével próbálja megoldani a fogas kérdést: az érzéki sokféleség az *egyéni* tudattól független általános emberi tudat szükségszerű formáiba rendeződik, s ezzel tárgyi értéket kap, habár az ily módon konstituált tárgy csak jelenség, és felbonthatatlan *korrelációban* van a szubjektummal. Az objektivitást szinonimaként váltja fel a minden szubjektum számára kötelező egyetemes érvény, amely nem a tárgyi összefüggések visszfénye a tudatban, hanem az a priori formákkal operáló általános tudat lenyomata a szemléleti anyagon. Az egyén feletti a priori formák eszméje azonban a citoyen közösségi törekvéseihez kötődik, s amikor a klasszikus citoyen a történelem múzeumába kerül, a valóságnak immár mindenfajta rendezésére képtelen elszigetelt „én” aránylag könnyen felismeri, hogy a kanti módszer a relativizmus változata, mivel függővé teszi a tárgyat az emberi értelem rendező kategóriáitól. A tárgykonstituálás most már azt a követelményt támasztja az objektivitással szemben, hogy immanens létére is legyen transzcendens, a tudattal való korrelációja ellenére is őrizze meg függetlenségét a tudattól.²⁷ Ennek a képtelenségnek a jegyében a pozitívizmus matematikai ponttá, a képzetek vagy „tény-atomok” egyszerű vonatkozási pontjává zsugorítja a szubjektumot, és a tudathoz kötött képzhalmazt, amely az egyén külső megnyilvánulásai — viselkedése vagy nyelve — alapján „tárgyilag” vizsgálható, a tudathoz képest transzcendens objektivitással azonosítja.

Az immanens transzcendencia pozitívista változata — a tapasztalati megismerés szükségletének és utilitárius korlátozottságának elkerülhetetlen következménye — az „én” tökéletes passzivitását hangsúlyozza, elméleti másaként annak a valóságos helyzetnek, hogy a személyiséget, mihelyt tárgyasul, magukba rántják és izzé-porrá zúzzák eldologiasult társadalmi viszonyai. Ezek a viszonyok azonban nemcsak megbénítják az „ént”, hanem korlátlan szabadságának látszatát is felidézik, amely sehogyan sem egyeztethető össze a tapasztalati megismerés óhatatlanul pozitívista irányú megoldási kísérleteivel, sőt, általában a tárgyi tevékenységgel. Létrejön a személyiség „autentikus” belső életének és a „Bárki” mechanikus külső világának ellentéte, s a burzsoá filozófia számos dualizmusa — például noumenon és empiria, szabadság és szükségszerűség, kultúra és civilizáció, „nembeliség” és „mindennapiság” szembenállása — nem egyéb, mint ennek az átfogó és kifejtett kettősségnek az előzménye vagy többé-kevésbé módosított alakja. Említettük, hogyan állnak tótágast a dolgok ebben a dualisztikus tükörben: az elvont és lényegében tehetetlen, tárgy nélküli „én” a korlátlan szabadság birtokosaként jelenik meg, a tárgyi tevékenységet végző ember pedig, aki társadalmasuló termelőerőivel úrrá lesz a természetben, a külső szükségszerűség dróton rángatott bábjának tűnik — nem azért, mert a természet valóban engedelmességet kíván tőle, hanem mert minden tárgyi tevékenység, így a természet leigázása is, kiszámíthatatlan történésé alakul át a

²⁷ Az immanens transzcendenciáról és szerepéről lásd „Filozófiai arcképek”, 317 — 337.

társadalmi viszonyok gépezetében. Az elvont egyén szabadsága és tárgyi tevékenysége kizárja egymást. De a gazdasági bázis éppúgy újratermeli a belső szabadság látszatát és elméletét, mint a tárgyelsajátítás prakticista módszereit és elméletét, s e két egyenlő súlyú társadalmi szükséglet harca nyomán kettéágazik a polgári gondolkodás. Egyik ága a *romantikus antropológia* lesz, amely „az ember” helyét keresve „a világban”, az elvont egyén „önmegvalósítását” tűzi ki célul, a másik a *mechanikus pozitívizmus*, amely a *targyelsajátításra* irányítva figyelmét, ugyanezt az egyént passzív vonatkozási ponttá redukálja.

Kant még egyetlen rendszerbe foglalja a tárgyelsajátítás és az „önmegvalósítás” meghasonlott tendenciáit. Erre a dualisztikus szerkezeti vázra épül egész világképe, az ismeretelmélettel és az etikával a tengelyében. Az etika rousseau-i ihletésű, de a tudományok — tehát voltaképpen a termelőerők és a civilizáció — megítélésében Kant erősen elkanyarodik a francia forrástól az angolok felé. Minthogy nem híve a demokratikus kistulajdonosi egyenlőségnek, nincs oka egy elavult termelési eszmény prófétájává szegődni; ellenkezőleg, a polgári fejlődés liberális képviselőjeként a bővített újratermelés korszerű szükségleteinek ad hangot, a *tudományos* ismeretek megalapozására szánva filozófiai munkásságának java részét. Citoyen-hajlamai egyúttal megóvják Hume relativizmusától, és arra készítetik, hogy a *szükségszerűség* elméleti gyökereit kutassa — megint csak szöges ellentétben Rousseau-val, aki szerint „nem a szabadság szónak nincs semmilyen jelentése, hanem a *szükségszerűség* szónak”. Rousseau nem rokon-szenvezik különösebben a természettudományokkal, az eszményi társadalom igazgatását pedig a független kistulajdonosoknak minden külső meghatározottságtól mentes szabad akaratára bízta; így hát könnyen lemondhat a *szükségszerűségről* a szabadság javára, eltüntetve a két mozzanat antinómiáját az első tag kiküszöbölése útján. Kant ellenben, mint a polgári fejlődés követelményeit tolmácsoló német citoyen, sem a természeti *szükségszerűséget* nem iktathatja ki, nehogy veszendőbe menjenek a természettudományos igényekkel összefonódó antirelativista törekvései, sem az elvont belső szabadságtól nem állhat el, mert társadalmi céljai, amelyeket nincs módja holbachi mintára a külső determinációból levezetni, az „autentikus” erkölcsi személy önmeghatározásává misztifikálódnak. A *szükségszerűség* a természet jellemzője lesz, a szabadság a noumenális világé, s a kanti filozófia antinomikus szerkezetével visszatér a civilizáció és az erkölcs rousseau-i dualizmusa, de megkövülten, anélkül hogy feloldást remélhetne egy eljövendő eszményi társadalomban.

Rousseau utópikus dialektikája bizonyos szempontból realisabb Kant metafizikájánál. Nemcsak arra világít rá, hogy a civilizáció fejlődése hogyan és milyen körülmények között idéz elő társadalmi hanyatlást, hanem arra is, hogy ennek az állapotnak — a termelőerők és a termelési viszonyok antagonizmusának — a szabadon társult termelők közössége fog véget vetni, megvalósítva a képességek egyenlőtlenségén nyugvó társadalmi egyenlőséget. Más szempontból viszont Kant a realisabb gondolkodó. Félreérthetetlen antidemokratizmusa megmenti a kistermelők társadalmának demokratikus indítékú, de alapjában mégis reakciós rousseau-i utópiájától, amely végeredményben összetöri a „Társadalmi szerződés” dialektikáját, hiszen a tagadott tagadás fokán, az egyenlők társadalmában a kistulajdon uralkodik, ez pedig valójában nemhogy gyarapítani, de megőrizni sem tudja a civilizáció vívmányait. A feudalizmussal egyezkedő Kant ilyen értelemben haladóbb a forradalmár Rousseau-nál.

Rousseau valójában feladja a termelőerők fejlődésének távlatait az egyenlők társadalmára kedvéért, ahol a szabadon társult emberek közösen és tudatosan

ellenőrzik saját viszonyaikat. Kant kiáll a termelőerők — a tudományok — fejlődése mellett, de a viszonyok ellenőrzésére nem lát lehetőséget. Mindkét elképzelésben a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondása tükröződik: vagy utópikus társadalmi szabadság a technikai elsajátítás alacsony szintjén, vagy előrelépés a természet elsajátításában a társadalmi szabadság feláldozása árán. A tőke belső dinamikájának megfelelően a második változat fogja megszabni a túlérett polgárság világképét, és Kant ezt a képet vetíti előre az éretlen német polgárság szószólójaként, mert a francia felvilágosítók és az angol liberálisok optimizmusa híján vissza kell vonnia a szabadságot a „tiszta ész” sáncai mögé, ahol közügyből magánügygé, politikai kérdésből az egyén erkölcsi magatartásának kérdésévé válik, zárt belső világot alkotva a természet külső szükségyszerűségével szemben. Hegel, abban bizakodva, hogy Németország bölcs urai önszántukból a polgári korszerűsödés útjára lépnek, egységes dialektikus folyamatba foglalja majd a szabadság és a szükségyszerűség ellentétét; Kant következetesebb polgári eszményeket vall, mint Hegel, de elvitatja tőlük a gyakorlati hatékonyságot, és megtartja az ellentéteket szétválasztottságukban. Ezért lesz éppen ő a csomópont a burzsoá gondolkodás történetében, jóllehet Hegel a csúcspont. A hegeli dialektikát egyedül a proletariátus viheti tovább — a burzsoázia legfeljebb csak visszahajlíthatja Kant szubjektivista metafizikájához, amely a tőkés viszonyok leghívebb ideológiai képmásaként előlegezi dualizmusaival a válság és dekadencia korszakát, a „mindennapi” és az „autentikus” lét, illetve a tárgyi irányultságú pozitivizmus és az „énre” koncentráló antropológia kettészakadását. A két ellentétes tendenciát — a tárgyi érdekeltséget és az „önmegvalósítást” — Kant sem képes ugyan szerves egységbe fogni, de különállásuk ellenére is egyetlen rendszerbe szoríthatja még őket, mert citoyen-eszményei, amelyek egyfelől a törvényszerűség gondolatát sugallják, másfelől — mint gyakorlatilag megvalósíthatatlanok — az emberi tudatra ruházzák a törvényhozó hatalmat, a külső meghatározottságú empirikus szubjektumot is aktív erőközpontnak, a szintetizáló tevékenység forrásának mutatják (nem pusztán matematikai pontnak), s ezzel többé-kevésbé áthidalják a szakadékot közte és az ön-meghatározó erkölcsi szubjektum között. Az utóbbi maga sem a romantikus antropológiák kivételes és rendhagyó egyénisége, hanem a polgári *egyenlőség* letéteményese, akit az erkölcsi törvény arra biztat, hogy cselekvését az *általánosság* kritériumához mérje. Az általánosnak, a törvényszerűnek ez a feltétlen tisztelete határolja el Kant racionális logikájú citoyen-filozófiáját „az egyes bacchanáliájától”, amely később részint a pozitivizmus leplezett, részint az antropológia leplezetlen irracionalizmusában fog kifejeződni.